ISSN 0102-4302

anuário antropológico

2011|II

dezembro de 2012

Dossiê humanos e animais

biodiversidade
domesticação
Caça
Amazônia
Sibéria
Intersubjetividade
ciência
animais de estimação

sumário

Crítica

summary

Critique

Apresentação

Carlos Emanuel Sautchuk e Guilherme Sá
Universidade de Brasília

A realização deste dossiê especial do *Anuário Antropológico* busca retratar e impulsionar uma faceta cada vez mais vigorosa da antropologia contemporânea, voltada à geração de evidências etnográficas e à produção de novas abordagens conceituais acerca das relações entre humanos e animais. Procuramos oferecer uma amostra do que tem sido produzido no Brasil a este respeito, num cenário de pesquisas e discussões em ritmo crescente. Ademais, quisemos proporcionar aqui mais uma arena de diálogo com pesquisadores estrangeiros, sobretudo aqueles que jamais publicaram no país, associando-os a outros pesquisadores, como Philippe Erikson, que já transita em nossas discussões etnológicas há algum tempo.

Sem pretender uma cobertura exaustiva do tema (o que, devido ao estado da arte dos estudos das relações interespecíficas, exigiria um volume bem mais extenso), os textos aqui reunidos apontam para um conjunto significativo de vertentes dos estudos contemporâneos sobre a relação entre humanos e animais na antropologia. Buscou-se reunir diferentes gerações de pesquisadores, com enfoques teóricos e empíricos diversos, passando pela etnologia ameríndia, a ciência, as questões ambientais, os animais domésticos urbanos, retornando também às problematizações acerca da noção de domesticação, fundamental e não menos controversa, neste domínio.

Abre o número Philippe Erikson, um dos pioneiros na sistematização de dados e abordagens em torno do estatuto do animal na Amazônia, que delineou com clareza as questões maiores do significado da morte da presa e da distinção que se deve estabelecer entre o *apprivoisement* (familiarização) e a domesticação propriamente dita. Ele retorna aqui à sua etnografia, nos oferecendo um rico e detalhado panorama da presença de animais de companhia no espaço doméstico dos Matis.

Seguindo o rastro dos coletivos ameríndios, Uirá Garcia, etnólogo dedicado ao estudo da caça entre os Awá-Guajá, disserta sobre uma das questões fundamentais da relação entre humanos e animais na atividade cinegética, a

Anuário Antropológico/2011-II, 2012: 09-11

saber, o risco que o animal representa para o caçador, em função justamente da permeabilidade das fronteiras ontológicas entre ambos e do papel desestabilizador que a caça joga nisso.

A forma de se lidar com o risco da desumanização inerente à caça é também o ponto de Rane Willerslev, antropólogo dinamarquês com uma das mais criativas e valiosas contribuições ao estudo das relações entre caçadores e presas na atualidade. Tal conexão entre áreas etnográficas não é fortuita, visto que um dos principais eixos de elaboração de questões mais gerais sobre caçadores na atualidade tem sido traçado entre a Amazônia e a Sibéria, baseado, evidentemente, não na suposta generalidade de aspectos biofísicos, como se quis outrora, mas sim em constatações etnográficas similares a respeito do estatuto dos animais e das relações de predação, na perspectiva destes grupos.

Há um traço marcante nesse movimento, que é a necessidade de dar conta, de uma forma ou de outra, da subjetivação dos animais, que a manifestação dos caçadores parece apontar de forma inequívoca. Mas isto não é uma exclusividade da etnologia de povos indígenas, como nos mostra Guilherme Sá ao analisar o relato de primatólogos sobre suas relações com primatas não humanos no âmbito de suas pesquisas de campo. As relações intersubjetivas são tomadas como aspecto inseparável da atividade científica, fundamentada que é na relação entre sujeitos de diferentes espécies.

A relação entre ciência e subjetivação aponta igualmente para outro tipo de situação, que é a multiplicidade de sentidos que uma mesma espécie assume entre atores diferentes. É o que transparece no caso dos projetos de conservação da onça-pintada no Pantanal que, como mostra Felipe Sussekind a partir de detalhada exposição de situações de campo, enceta agentes e perspectivas distintas, como as de biólogos, vaqueiros e pecuaristas, que se associam parcialmente na prática de interações com a espécie selvagem.

Dois dos aspectos evocados por Sussekind, como a tensão entre as disposições de eliminação e de conservação e o caráter contingente da empresa científica, são justamente tema de discussão para Strivay e Mougenot, que tratam do manejo do coelho europeu ao redor do mundo. Adotando uma visada histórica, as autoras desfiam vertiginosa miríade de ações para eliminar, conservar ou reintroduzir os coelhos em diferentes lugares, com o uso de conhecimentos locais e científicos, a exemplo do desenvolvimento de agentes de controle biológico. Elas evidenciam não apenas como atores e propósitos contrapostos devem ser considerados (mesmo entre cientistas), mas também o caráter surpreendentemente imprevisível e incontrolável das consequências advindas destas ações.

Voltando sua análise aos eventos conhecidos como a crise da vaca louca e ao

recente *pet recall* nos EUA, Lewgoy e Sordi demonstram como tais controvérsias científicas acerca da vida dos animais estão de par com deslocamentos importantes nas concepções a respeito do que sejam os animais, em especial os chamados animais de corte e de estimação. Os autores focam suas atenções nos efeitos de objetificação dos primeiros e de hipersubjetivação dos últimos, que passam a ser tratados à semelhança dos humanos em vários aspectos, como atesta o florescimento de um peculiar mercado de produtos alimentícios.

Em linha semelhante, mas a partir de pesquisa de campo em *pet shops*, Jean Segata apresenta com riqueza de detalhes os procedimentos veterinários e as aflições pessoais envolvidas na medicalização de animais de estimação. Trata-se, em especial, de ações de subjetivação que assumem um caráter muito particular, expondo as múltiplas formas de homologia entre humanos e animais, inclusive através de suas dimensões biofarmacológicas.

Finalizando a série de artigos, Jean-Pierre Digard, possivelmente o antropólogo que mais se dedicou ao tema da domesticação animal, argumenta aqui em defesa da valorização da biodiversidade de animais domésticos, delineando um quadro de situações em que os humanos contribuíram para a geração e a conservação de espécies animais. Através desta chave, ele busca inverter a propalada relação negativa entre humanidade e biodiversidade animal, ao menos para uma parte considerável das interações entre humanos e animais.

Encerra esse conjunto de contribuições o ensaio bibliográfico de Sautchuk e Stoeckli, sobre a noção de domesticação e a relação entre humanos e animais na obra do antropólogo Tim Ingold. As variações internas à obra de Ingold em torno deste mesmo conceito podem ser lidas como uma demonstração da diversidade das reflexões que a questão da relação entre humanos e animais tem suscitado na antropologia. Por outro lado, algo que ressalta em Ingold e que perpassa em alguma medida os trabalhos aqui reunidos e, quiçá, esse campo de estudos é o fato de que o enfoque nas relações com os animais parece levar à revisão do humano e, não raro, da própria abordagem antropológica.

Animais demais…
os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas)

Philippe Erikson
Université Paris Ouest Nanterre

Tradução: Carlos Emanuel Sautchuk e José Pimenta

"Animais demais": o título deste artigo é, em primeiro lugar, uma alusão ao que se poderia chamar de uma onipresença dos animais não somente no imaginário e na alimentação, mas também no espaço doméstico das populações indígenas da Amazônia. Concretamente, os animais estão em todos os lugares – nas malocas, nas roças, nos locais de banho e até sobre a cabeça das crianças. "Animais demais", como não deixaram de notar os primeiros observadores, estupefatos com a superabundância e a importância conferida aos animais de companhia nas aldeias que eles encontravam.

Vejamos, por exemplo, como Jules Crevaux (1987 [1879]:32), não sem humor, descreveu sua chegada entre os ameríndios da Guiana Francesa: "Jacamins, jacus, araras vêm esvoaçar em torno de mim; uma pequena onça amansada se lança de uma vez sobre minhas costas e rasga minha jaqueta. Namaoli faz um gesto e todos esses animais batem em retirada…". Aproximadamente na mesma época, o general Couto de Magalhães escreveu em sua obra *O Selvagem* (1876):

> Quem visita uma aldeia selvagem visita quase um museu vivo de zoologia da região onde está a aldeia; araras, papagaios de todos os tamanhos e cores, macacos de diversas espécies, porcos, quatis, mutuns, veados, avestruzes e até sucurijus, jiboias e jacarés. [...] O cherimbabo do índio (o animal que ele cria) é quase uma pessoa de sua família (*apud* Calavia Saez, 2010).

Apesar de seu tom algo anacrônico, tais observações não perderam nada de sua pertinência. Em todo caso, elas poderiam se aplicar à situação dos Matis, tal como tive o privilégio de encontrá-los no início dos anos 1980, quando de minhas primeiras pesquisas de campo realizadas sob o patrocínio de Julio Cezar Melatti (da Universidade de Brasilía) e sob a batuta de Patrick Menget. Os ensinamentos deste último, na Universidade Paris X-Nanterre, haviam me sensibilizado para a

Anuário Antropológico/2011-II, 2012: 15-32

questão da catividade no universo amazônico, de tal maneira que não me restava senão transportá-la ao registro das relações homem-animal (Erikson, 1987).

"Animais demais" é igualmente uma piscada de olhos a um texto recente, intitulado "donos demais", no qual Carlos Fausto (2008) atualiza a questão essencial do controle social, tal como ele é vivido e conceitualizado na Amazônia indígena. Este é precisamente o segundo eixo em torno do qual é estruturado o texto abaixo (cuja primeira versão remonta a 1988), que parte de uma reflexão sobre a inserção de animais de estimação no espaço doméstico matis, para tentar estabelecer uma relação entre esta prática e as representações que a sustentam. Em outras palavras, é um texto que se interessa pelas relações simbólicas complexas que os ameríndios estabelecem entre os lugares de que se apropriaram (seu habitat) e os seres vivos (animais, vegetais e humanos) que ali se encontram ou transitam. Em tal contexto, é sem dúvida a figura do "dono" e as noções de "mestria" (sobre os indivíduos, mas também sobre os espaços) que são mobilizadas para caracterizar a relação dos humanos com os animais. Tanto aqueles cativos quanto os semilibertos, ou mesmo em simbiose perfeita, quer dizer, quando eles são tratados em pé de igualdade com seus novos "parentes" humanos. Um dos argumentos principais deste texto, como da maior parte daqueles que escrevi sobre esta temática, é precisamente que a relação homem-animal só pode ser interpretada considerando-se a situação de rivalidade (sobretudo com os espíritos-donos da caça) que conduz a inserção dos animais no espaço doméstico dos homens.

Ainda que elas tenham sido remanejadas tendo em vista esta nova publicação, as ideias que seguem não são totalmente inéditas. Uma primeira versão foi publicada no final dos anos 1980, numa revista francesa de difusão restrita (Erikson, 1988). Sem dúvida, o texto envelheceu, mas parece que é útil retomá-lo hoje por duas razões essenciais. Em primeiro lugar, porque ele é antes de tudo baseado na etnografia que, longe de se degradar, tende a amadurecer com a idade, o que justifica assim uma nova versão em português, que tem, ademais, o mérito de ampliar a audiência do texto. Em segundo lugar, porque as temáticas outrora abordadas parecem ter conhecido recentemente uma retomada de interesse que justifica talvez que ele seja retirado da sombra. Após a aparição de meus primeiros trabalhos sobre a relação entre homem e animal na Amazônia (Erikson, n.d. [1983]), o tema se enriqueceu e se sofisticou. Teses foram consagradas ao assunto (Cormier, 2003a, 2003b; Vander Velden, 2010, 2011), novas hipóteses foram formuladas (Texeira Pinto, 1997; Descola, 1998a, 1998 b) e novos dados produzidos (Dal Poz, 1993; Villar, 2005; Dienst & Fleck, 2009; Koster, 2009), tudo chamando ao debate.

A questão da relação homem-animal é incontestavelmente o que me levou no início a trabalhar na Amazônia. Porém, um quarto de século após meus

primeiros passos no campo, é forçoso constatar que apenas uma ínfima parte de minha produção acadêmica tratou deste tema, e numa ótica mais comparativa do que descritiva. Em outras palavras, de uma maneira claramente mais voltada à síntese da literatura existente do que à análise de dados etnográficos originais. Como toda carreira de etnólogo, a minha oscilou com frequência entre os dois polos opostos que são o campo e a teoria. Entretanto, o essencial de meu trabalho empírico, mesmo aquele resultante de meu próprio trabalho de campo entre os Matis, incitou-me sobretudo a falar de cosmologia, de rituais, de ornamentos corporais e de parentesco, mais do que de animais… As reflexões abaixo constituem uma das raras exceções a esta regra e eu me sinto tão mais feliz de vê-las... reaparecerem hoje neste número especial do *Anuário Antropológico*.

***

Os Matis vivem em uma grande casa comum chamada *shobo*. Enquanto espaço coletivo, o *shobo* não pertence ao domínio público: os critérios de pertencimento e os protocolos de entrada são extremamente restritivos, ainda que sua codificação seja apenas tácita na maior parte dos casos. Além disso, cada coisa e cada pessoa dispõem de um lugar tradicional em um *shobo*: os troféus ficam acima das entradas laterais, as zarabatanas entre os pilares centrais, as grandes peças de cerâmica nas extremidades, os arcos nas paredes, as redes de dormir em compartimentos especiais, os dos homens sobre os das mulheres, os bancos no círculo central… Aqui, tudo é ordem e tradição, composição, harmonia e organização. Os detalhes e as proporções podem variar de um *shobo* para outro, mas o esquema diretor permanece sempre idêntico.

Além de seus ocupantes humanos, um *shobo* abriga sempre alguns animais domésticos (cães e galinhas, de introdução recente), alguns quelônios destinados a um consumo diferido (reserva alimentar estocada *in vivo*) e, sobretudo, incontáveis animais familiares, cuja gama varia tanto quanto o leque alimentar: pássaros, roedores, preguiças e uma quantidade impressionante de pequenos macacos, que seus donos portam quase sempre sobre a cabeça (ver a lista detalhada na tabela 1).[1]

Como estes animais familiarizados inserem-se no espaço eminentemente civilizado do *shobo*? Se, num primeiro olhar, os xerimbabos estão por todos os lados, literalmente invadindo a casa, não haveria alguma ordem por trás disto? Os xerimbabos não são posicionados como o resto, com uma localização bem definida e fisicamente circunscrita na casa dos homens?

Tais questões mostram-se ainda mais relevantes quando se leva em consideração que o espaço humano é concebido pelos Matis justamente numa relação

com o espaço animal. Ao invés de simplesmente oporem "cultura humana" e "natureza animal", os Matis consideram que tudo é cultura, inclusive a floresta que, acredita-se, foi plantada pelos animais ou espíritos que nela vivem e dela se alimentam. Portanto, supõe-se que cada parcela do universo tem um único dono, em decorrência do que há um grande cuidado em marcar a distinção entre os locais ocupados pelos homens (habitações, roças, caminhos) e os demais. Infeliz daquele que, incapaz de distinguir o traçado de um antigo caminho encoberto pela vegetação secundária, se aventura a urinar ali: uma vez sob influência, uma área assim deve permanecer. Criar um enclave socializado no meio da floresta significa, desta forma, tomar posse de um lugar antigamente dominado por animais ou entidades sobrenaturais.

Assim, o espaço desmatado pelos humanos foi conquistado não contra uma "natureza" abstrata, mas contra antigos ocupantes agora despossuídos. Os lugares dos homens se definem, portanto, em relação aos dos animais, mas pautados na exclusividade. Justamente por isto, é um tanto paradoxal reintroduzir numa área recentemente apropriada pelos humanos aqueles mesmos (os animais) que a dominavam antes e dela foram expulsos. Compreende-se facilmente que cada coisa disponha de um lugar predefinido num *shobo*, mas parece, por outro lado, dificilmente concebível que os animais tenham aí o seu lugar.

O problema lógico apresentado pelo deslocamento de animais destinados a se tornarem xerimbabos parece de alguma maneira contido na definição do termo *wiwa*, que designa os seres familiarizados. O componente essencial desta noção – que se aplica igualmente aos vegetais – não é tanto a ideia de controle sobre a reprodução (as plantas cultivadas não são *wiwa*), mas a ideia de se responsabilizar por indivíduos deslocados de seus locais de origem para entrarem na esfera de influência dos humanos. A muda de um cipó estimulante (*tachik*) torna-se, por exemplo, *tachik wiwa* após ter sido transplantada para a proximidade de uma habitação, num local que facilitará sua colheita posterior. De certa maneira, pode-se dizer que os *wiwa* animais foram, eles também, artificialmente "implantados" num local controlado pelos humanos, o que confere a eles um estatuto altamente ambíguo, que Behrens (1983:233) observou a propósito da categoria dos *ina* (equivalente de *wiwa* entre os Shipibo, também de língua pano): "*Ina* […] é uma categoria de transição […] i.e. […] *ina* são animais selvagens que se tornaram domesticados como plantas cultivadas". Esta posição intermediária – para não dizer bastarda – não deixa de gerar certa contradição que, aliás, é muito bem ilustrada pela vigilância intensa à qual os xerimbabos são submetidos quando acompanham seu dono em antigas áreas de floresta derrubada.[2]

Quando desses deslocamentos pelas antigas roças, os Matis ficam realmente muito atentos a seus xerimbabos, cuidando, em particular, para que eles não provem de certos alimentos por vezes desenterrados; trata-se de raízes ou tubérculos (não identificados) cujos nomes indígenas são *chombo, marun pwa, machicho, sësën dayo* e *dupamasho*. De fato, tais comestíveis, descritos como "o que se comia antes da agricultura", são muito pouco valorizados, mas seu consumo não é proibido aos bebês, nem, *a fortiori*, aos adultos. Por que tal proibição aos *wiwa*, senão em razão do paralelo facilmente estabelecido entre o estatuto ambíguo dos xerimbabos – tidos como crianças, ainda que vindas de alhures – e aquele, não menos paradoxal, dos vegetais cuja presença é apenas em parte imputável à ação direta do homem? Mesmo brotando em áreas preparadas para o plantio, eles não aparecem na lista bem definida de cultivares ordinários.

Para os Matis, as plantas encontradas numa área em via de reflorestamento representam certamente uma constatação do fracasso da domesticação, do retorno ao selvagem, que é incompatível com seu ideal de controle permanente sobre os espaços limpos. O próprio nome de uma das raízes incriminadas o comprova: literalmente, *marun pwa,* que significa "inhame de espírito maru", este último encarnando a antítese dos valores matis. Compreende-se então porque os xerimbabos são mantidos à distância dos vegetais: o caráter "feral", ou ao menos percebido como tal, destes últimos poderia se transferir metonimicamente aos *wiwa* que os consumissem, incitando-os a asselvajarem-se. Assim como as áreas de floresta derrubada, os animais familiares foram retirados da floresta e podem a ela retornar.

Os animais eram selvagens e tornaram-se familiares. As plantas eram domésticas e tornaram-se novamente selvagens. É plenamente compreensível que se faça o possível para evitar uma conjunção tão desconcertante. O seguinte esquema sintetiza os contrastes que se opõem na conjunção dos *wiwa* e das plantas "ferais":

wiwa	**plantas "ferais"**
animal	vegetal
não comestível	comestível
socializado	associal
("cultura")	("natureza")
descendente	ascendente
(pueril)	(ancestral)

Se o contato com lugares e plantas “mal familiarizados” pode influenciar os *wiwa*, o inverso não é menos verdadeiro. É necessário então perceber a maneira como os Matis resolvem a dificuldade lógica ligada à inclusão de xerimbabos em seu espaço doméstico. De fato, uma “overdose” de presença animal seria sem dúvida arriscada no plano simbólico, e pode tornar-se um problema o número muito elevado de cativos humanos de origem estrangeira em uma dada sociedade.[3] A antiga identidade, assim como os antigos donos sobrenaturais nunca estão muito longe...

A fim de justificar a presença perturbadora de seus corresidentes animais, os Matis recorrem a diferentes estratagemas, a maioria consistindo em humanizá-los (ou seja, desanimalizá-los). Em primeiro lugar, eles não usam mais para os xerimbabos o nome que designa normalmente seu ancestral de origem, preferindo empregar termos especiais que se ouvem com frequência, e duplicados, no vocativo (tabela 1). Os animais criados na aldeia são assim terminologicamente distintos da caça, sem dúvida com o objetivo de dissimular sua origem silvestre.[4] Esta intenção fica clara, em particular, na transformação de *kwëbu* em *shui*, pois os dois termos são perfeitamente antinômicos: o primeiro evoca de forma clara o sexo feminino *(kwë),* enquanto o segundo é homônimo de pênis *(shui)*. O xerimbabo pode ser caracterizado então como o contrapeso semântico da caça, simétrico e complementar, de acordo com um esquema extremamente difundido na Amazônia (Erikson, 1987). Tanto é assim que, para chamar as galinhas, contenta-se em utilizar seu nome específico, *takara*, apenas redobrado *(takara, takara)*, pois não há razão alguma para camuflar a origem destes animais, desprovidos de contrapartida silvestre.

A lista a seguir inclui todos os xerimbabos que pude observar em minha estada entre os Matis. Ela não tem, entretanto, nenhuma pretensão de exaustividade. Nela não estão, em particular, o caititu *unkin (Tayassu tajacu),* e o macaco bugio *du (Alouatta sp.)*, para os quais nos faltam dados.

Espécie	Nome vernacular	Vocativo
Macacos :		
Sagui (*Saguinus sp.*)	*sipi chot*	*ishpi ishpi*
Sagui-de-mãos-amarelas (*Mydas sp.*)	*sipi wiren*	*ishpi ishpi*
Titi-vermelho (*Callicebus cupreus*)	*masoko*	*seri seri*
Macaco-barrigudo (*Lagotrix sp.*)	*chuna*	*poshtu poshtu*
Macaco-aranha (*Ateles sp.*)	*choshe*	*musha musha*
Macaco-de-cheiro (*Saimiri sp.*)	*tsama*	*tsanga tsanga*
Macaco-da-noite (*Aotus sp.*)	*bushti*	*bushigi bushigi*
Macaco-prego (*Cebus sp.*)	*chima*	*ishpa ishpa*
Macaco-parauacu (*Pithecia sp.*)	*bushiro*	*manan mamut manan mamut*
Diversos mamíferos:		
Cachorros (*Canis sp.*)	*wapa*	*kuri kuri*
Queixada (*Tayassu albirostris*)	*chawa*	*pusa pusa*
Preguiça (*Bradypus & Choelus spp.*)	*pusin*	*nai nai*
Quati (*Nasua sp.*)	*sise*	*kashta kashta*
Pássaros:		
Jacutinga (*Pipile sp.*)	*niwa*	*titan titan*
Jacu (*Penelope sp.*)	*kwëbu*	*shui shui*
Mutum (*Crax sp.*)	*wesnit*	*kushti kushti*
Tucano (*Ramphastos sp.*)	*chankwish*	*shuku shuku*

Tabela 1: nomeação dos xerimbabos

Outras precauções são tomadas para negar a animalidade dos xerimbabos e atribuir-lhes estatuto comparável ao das crianças. Além de modificar sua designação específica, são dados a eles nomes pessoais de humanos (jamais usados, mas capazes de inseri-los numa parentela); eles são por vezes enfeitados com miçangas, levados nos braços e, sobretudo, são enterrados após a morte, evitando-se tratá-los como seus congêneres destinados à panela. É, portanto, extremamente mal visto bater num animal familiarizado (ao passo que a caça pode

ser maltratada), é proibido, mesmo após sua morte, retirar dentes de macacos familiarizados (ainda que os colares feitos com esses dentes sejam o bem mais valioso entre os Matis). Enfim, e acima de tudo, é proibido consumir sua carne.[5]

São, porém, as práticas ligadas à sua alimentação que contribuem de modo mais eficaz para a socialização dos xerimbabos. A comensalidade é, em toda a Amazônia, um critério essencial de humanização dos animais (Erikson, n.d.). Ainda que os Matis evidentemente saibam, por exemplo, que os pequenos macacos coletam insetos e que os caititus forrageiam aqui e ali, eles concedem muita importância à ideia de que seus *wiwa* recebem uma alimentação cultural. Os mamíferos são alimentados no seio e depois, como os pássaros e os bebês humanos, recebem alimentos pré-mastigados oferecidos boca a boca. Considerados e mimados como crianças, supõe-se que os xerimbabos se alimentem da mesma maneira, de modo que a coprofagia dos cães é particularmente mal vista.

Os Matis discutem livremente as preferências gastronômicas de seus animais, afirmando que tal variedade de banana convém melhor a tal espécie de macaco etc. Um jovem homem, interrogado sobre a dieta dos xerimbabos, chegou até a nos dizer que certas espécies não hesitavam em comer a carne dos parentes dele. O sorriso eloquente acompanhando essas palavras traduziria certamente a ironia da situação, mas também a satisfação real que tal prova de renúncia à sua própria espécie parecia lhe trazer. Alimentando os onívoros com seus próprios congêneres, os Matis contribuem evidentemente para humanizá-los.

Constata-se, aliás, que o alimento cultivado que mais convém a um xerimbabo é aquele que será mais facilmente consumido para acompanhar a carne de seus congêneres: se os homens foram caçar macacos com suas zarabatanas, as mulheres tratam de cozinhar bananas antes de seu retorno; se eles perseguem caititus, elas vão recolher mandioca. O que é bom para um animal é igualmente bom como acompanhamento de sua carne…

Assim, os animais familiarizados apenas têm lugar no espaço humano na medida em que são assimilados. Não podendo ser considerados hóspedes, eles permanecem ali enquanto membros naturalizados, ao contrário dos animais privados de acesso à casa, e cujo ponto comum é justamente o fato de não se beneficiarem de nenhuma ligação interpessoal humanizante com um dono: seja no caso em que eles acabam de ser capturados, e se encontram então em quarentena ou em trânsito nos abrigos periféricos construídos para tal fim, seja quando pertencem a espécies recentemente introduzidas (galinhas, patos) e, portanto, excluídas do processo de familiarização. Em todos estes casos, os animais em questão não têm ainda (ou não terão jamais) o "estatuto social" requerido para penetrar no *shobo*. A racionalização segundo a qual as galinhas são demasiado barulhentas e vorazes para coabitar com os humanos ou para aproximar-se do

telhado não enganará nenhum daqueles que já foram vítimas dos jacus insones ou dos micos abusados que, apesar disso, podem habitar a casa comum.

Uma vez considerados xerimbabos plenos, os animais familiares tornam-se quase um prolongamento do corpo de seu proprietário, tendo, assim, acesso ao menor recanto da habitação. Constata-se, portanto, que os *wiwa* são atribuídos a indivíduos, mais do que a locais; são hóspedes do homem mais que de sua casa, o que torna particularmente delicado um estudo "topológico" de sua ocupação do espaço. Seria ilógico, uma vez um animal familiarizado, confiná-lo em um local específico, e ao mesmo tempo buscar negar a sua especificidade. Os poleiros, os abrigos e outros recintos representam apenas soluções provisórias, destinadas a desaparecer tão logo a assimilação se realize.

Sobre isso, o caso dos cachorros é particularmente interessante. Em tempos passados, estes companheiros mais recentes do homem, assim como as galinhas, estavam destinados a residir na periferia, presos em recintos. No presente, suas proezas cinegéticas lhes valeram não apenas a entrada na casa comum, como também o direito de assento no círculo central, onde os homens fazem suas refeições em conjunto. Aqui, é a filogênese acelerada que reproduz a ontogênese, mais do que o inverso, pois os cachorros foram, enquanto espécie, pouco a pouco integrados na casa, da mesma forma como os animais capturados na floresta o são individualmente.

Assim que possível, portanto, o xerimbabo deixa de ser mantido em separado para ficar próximo de seu dono. Raramente um animal é deixado só, exceto os mais volumosos. Se alguém está cansado da presença de seu macaco sobre a cabeça, ele o repassa a uma criança, recomendando-lhe que o coloque na de um parente, sem deixá-lo solto. Idealmente, o xerimbabo vai onde está seu dono: eles dormem em suas redes (ao menos os macacos), vão se banhar com eles,[6] acompanham-nos à roça e inclusive à caça, sobretudo no caso dos cachorros e dos pequenos macacos empregados como iscas naturais. A regra segundo a qual os animais devem seguir os humanos em seus deslocamentos é, aliás, explícita: é recomendado, ou mesmo obrigatório, levá-los por toda parte. Diz-se que os animais devem *kapwek,* deslocar-se na floresta, como os humanos. Ora, para se compreenderem as limitações que isso pode acarretar, basta observar a dificuldade com que se movimenta a mais velha das *macho* (sobrenome dado às mulheres na menopausa) matis. Apesar de sua excelente condição física, ela geralmente só pode avançar mancando ou através de saltitos: mas, afinal, como fazer de outro modo com um enorme macaco-aranha agarrado à panturrilha e um caititu caprichoso sempre atrás? ...

Para compreender a inserção dos animais no espaço matis, é necessário, portanto, demorar-se um pouco sobre as regras que presidem sua repartição entre os diversos indivíduos.

1: Nas expedições, os animais estão sempre junto… (Col. Erikson, 1995)

2: Mena e sua preguiça doméstica. (Col. Erikson, 1995)

3: Binã shono, Kana e sua preguiça doméstica. (Col. Erikson, 1995)

4: Os macacos são sempre levados sobre a cabeça. (Col. Erikson, 1995)

Ainda que os animais familiares sejam comumente jovens trazidos da caça pelos homens, são geralmente as mulheres e as crianças que desfrutam da propriedade formal dos xerimbabos. Evidentemente, sua repartição não se efetua ao azar, e tampouco sem lembrar a divisão da carne: os homens os oferecem sobretudo a suas esposas, suas amantes e suas mães, por vezes a seus filhos. Individualmente falando, a possibilidade de alguém se recusar a criar um animal trazido da caça sempre existe. Para uma jovem solteira, por exemplo, aceitar um jovem caititu equivaleria a tomar um encargo suplementar, e praticamente a se engajar na criação dos filhos do caçador que o ofereceu. É o caso, portanto, de refletir bem antes de aceitar.[7] Mas para a maior parte das outras mulheres, a chegada de um novo animal de companhia consiste em um acontecimento dos mais agradáveis. O xerimbabo servirá de brinquedo para as meninas, de laboratório de etologia para os meninos, de substituto de filho para as mulheres velhas ou estéreis (particularmente predispostas ao processo de familiarização), de divertimento para todos.

A partilha dos animais depende então largamente da situação familiar de cada um. Constata-se, aliás, uma forte tendência à repartição específica dos animais, parecendo que os diferentes tipos de xerimbabos estão relacionados com as diversas etapas do ciclo vital. Isto fica particularmente claro em se tratando de macacos, cujas espécies menores são com frequência atribuídas às crianças, as médias aos jovens adultos, e assim por diante, até o macaco-aranha negro (esta cor conotando a maturidade), reputado por sua inteligência, em geral reservado aos anciãos. Assim, observa-se um mico ou um sagui sobre a cabeça dos bebês, enquanto os titis, um pouco maiores, são característicos das mães muito jovens e das esposas novas, os caraí estando, por sua vez, se não reservados, ao menos preferencialmente ofertados a pessoas de meia-idade. Os macacos-barrigudos, enfim, talvez em razão de seu ventre inchado, que evoca o das grávidas e o dos bebês, costumam ser confiados às mulheres que há tempos não têm filhos.

Principal corolário desse paralelo entre a faixa etária do proprietário e a dimensão do xerimbabo: a repartição espacial dos animais segue a dos humanos e, via de regra, os pequenos animais brincam sobretudo no rio, enquanto os maiores dirigem-se mais à roça. Em todos os casos, o lugar dos animais decorre mecanicamente daquele de seu dono, de maneira que é difícil associá-los a um ponto fixo, a não ser a própria pessoa que faz as vezes de seu vetor humano.

Concluindo, não podemos senão reafirmar o paradoxo matis: os animais não tendo e não podendo ter lugar algum na casa dos homens, na verdade estão por todos os lados, sendo, desde que são ali admitidos, considerados como membros plenos da comunidade. Pode-se, em suma, pensar que o seu espaço topográfico

deriva logicamente do “lugar” que eles ocupam no seio de um sistema de valores no qual a questão do espaço (humano ou animal) constitui um grande desafio.

Recebido em 22/10/2012
Aceito em 29/10/2012

Philippe Erikson é professor na Université Paris Ouest Nanterre, e membro do Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (Lesc, umr 7186). Especialista na família etnolinguística pano, pesquisou longamente entre os Matis da Amazônia brasileira (20 meses entre 1984 e 2006) e os Chacobo da Amazônia boliviana (23 meses entre 1991 e 2011). Em 2007, ele esteve também brevemente entre os Cashinahua, do lado peruano da fronteira. Além da relação homem-animal, seus trabalhos abordam essencialmente a organização social, as relações entre o simbolismo e a cultura material, as mascaradas rituais, as tatuagens, a ornamentação corporal e a construção de identidades coletivas nas terras baixas da América do Sul.

Notas

1. De todos os animais caçados com frequência, apenas a anta *(Tapirus terrestris)* nunca é criada. Esta única exceção provém antes do perigo sobrenatural que ela representa do que das dificuldades reais, suplantáveis, relativas à sua familiarização (Frank, 1987). Tradicionalmente, nenhum dos animais dos Matis é, propriamente falando, domesticado, pois sua reprodução se efetua apenas excepcionalmente em cativeiro. Acontece por vezes, segundo os Matis, que macacos nasçam na aldeia, mas, contrariamente a Serpwell (1988), parece-nos difícil ver nisso um primeiro passo em direção à domesticação. Por um lado, em razão da raridade extrema deste fenômeno (agravado pela taxa de sobrevivência e a longevidade derrisórias dos xerimbabos); de outro lado, por razões ideológicas esboçadas em Erikson (1987, 2000), que diferem consideravelmente daquelas avançadas por Descola (1998a). Este defende, na verdade, a posição hiperculturalista, segundo a qual os animais não teriam sido domesticados na Amazônia porque eles já assim estavam no imaginário. Para uma refutação desta posição, ver Erikson (1998), que leva em consideração o aspecto etnozootécnico da questão e amplia a reflexão, incluindo a introdução de animais domésticos de origem europeia. Para explicações mais utilitaristas sobre a ausência de domesticação na Amazônia, ver Gade (1985, 1987).

2. Como a maior parte das populações amazônicas, os Matis praticam uma policultura itinerante com o uso de queimadas, abrindo novas roças regularmente. Isto dito, ainda que as antigas roças sejam deixadas após dois ou três anos de produção, elas jamais são completamente abandonadas, as pessoas as revisitam periodicamente para caçar e, sobretudo, para recolher cachos de pupunha (*wani*; *Guilielma gasipaës*).

3. Santos-Granero (2009) evoca alguns exemplos deste tipo. Na mesma direção, um Marubo contou-me certa vez que seus parentes, capturados outrora pelos Matses, ainda que perfeitamente integrados, teriam sido por fim mortos. Na verdade, eles se tornaram tão numerosos que conseguiram fundar sua própria maloca, em prejuízo de seus raptores.

4. Os Wayãpi (ameríndios de língua tupi) recorrem a estratagema idêntico, camuflando a origem silvestre de seus animais familiares ao modificarem seus nomes (Grenand, 1980). Entre os Matis, a maior parte dos termos novos não tem, até onde posso saber, nenhuma significação específica, à exceção de *poshto* ("ventre") e *musha* ("espinho"). Alguns se encontram no léxico dos grupos Pano vizinhos, como designação "ordinária" de uma espécie. Dienst e Fleck (2009), primeiros a chamar a atenção dos linguistas sobre este fenômeno, propuseram designar tais termos de "pet vocatives".

5. A maioria dos ameríndios das terras baixas da América tropical proíbe totalmente o consumo de animais familiarizados (Erikson, n.d.). Contrariamente à maioria dos outros povos amazônicos (mas assim como os Tupis de Rondonia [Dal Poz, 1993] e outros membros de sua família linguística, tal como os Shipibo [Roe, 1982] ou os Cashibo [Frank,

1987]), os Matis praticam um ritual no qual um animal familiar é morto e comido depois que os consumidores tenham sofrido flagelações rituais, como se para expiar tal transgressão. Isto posto, o consumo de xerimbabos fora desse contexto muito particular é objeto de absoluta proibição. Cabe notar que isso é particularmente estrito no caso dos adolescentes (*buntak*), que não podem em hipótese alguma consumir carne de animais familiarizados, sem dúvida porque uma das condições necessárias para a suspensão da proibição desta carne é suportar chicotadas rituais. Ora, em tempos ordinários (mesmo fora do ritual de morte de um xerimbabo), os *buntak* são precisamente os principais receptáculos das flagelações rituais, destinadas a fortalecê-los e a fazê-los crescer. O chicote é, portanto, "normal" entre eles, e não poderia ser assim excepcional...

6. Note-se, entretanto, que algumas espécies (macacos barrigudos e titi-vermelhos, especialmente) são proibidas de ter contato com a água. Os Matis dizem que elas não suportam nem banho, nem chuva.

7. Teoricamente, é proibido aos jovens adolescentes (*buntak*) criar animais. Aceitar a oferta de um caititu – assim como assistir a um parto – equivale a reconhecer uma mudança de estatuto. Inclusive, parece que toda a lógica simbólica matis visa afastar sistematicamente os adolescentes humanos dos animais familiares, sem dúvida em razão da natureza simétrica e inversa de suas respectivas trajetórias (descendente para os animais, ascendente para os jovens). De fato, os xerimbabos, que jamais apanham, são de alguma maneira uma via de juventude, pois o objetivo da familiarização é justamente o de fazer "crianças", enquanto os adolescentes, ao contrário, são precisamente açoitados para que amadureçam. Ou seja, uns como os outros estão em categorias que se poderia definir como "transitórias", assegurando a passagem do doméstico ao selvagem, num caso; do imaturo ao maduro, no outro. Sem dúvida, é igualmente em função dessa propensão a encarnar a liminaridade de maneira quase icônica que os *buntak* são igualmente aqueles a quem se deve obrigatoriamente confiar o preparo ritual da primeira presa da metade *ayakobo* abatida com uma zarabatana nova, que até então tenha servido apenas para matar presas da metade *tsasibo* (Erikson, 2001). Com efeito, ao final dessa refeição ritual, a zarabatana passa do *status* de uma arma jovem, destinada a matar "animais próximos" (*tsasibo*), ao de uma arma madura, usada para matar animais "distantes" (*ayakobo*).

Referências bibliográficas

BEHRENS, Clifford. 1983. *Shipibo Ecology and Economy.* Ph.D. dissertation, University of California, Los Angeles, University Microfilms International, Ann Arbor.

CALAVIA SAEZ, Oscar. 2010. "O melhor parente do homem". Disponível em: http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/o-melhor-parente-do-homem. Acessado em: 21/04/2012.

CORMIER, Loreta. 2003a. "Animism, cannibalism, and pet-keeping among the Guajá of Eastern Amazonia". *Tipiti*, v. 1, n.1:81-98.

_____. 2003b. *Kinship with monkeys. The Guajá foragers of eastern Amazonia.* New York: Columbia University Press.

CREVAUX, Jules. 1987 [1879]. *Le mendiant de l'Eldorado. De Cayenne aux Andes, 1876-1879.* Paris: Phébus.

DAL POZ, João. 1993. "Homens, animais e inimigos: simetrias entre mito e rito nos Cinta Larga". *Revista de Antropologia,* São Paulo, USP, v. 36:177-206.

DESCOLA, Philippe. 1998a. "Pourquoi les indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécari? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation". In: Lemonnier & Bruno Latour (eds.). *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques.* Paris: Editions de la Découverte. pp. 329-244.

_____. 1998b. "Estrutura ou sentimento: A relação com o animal na Amazônia". *Mana*, n. 4 (1):23-45.

DIENST, Stefan & FLECK, David W. 2009. "Pet vocatives in Southwestern Amazonia". *Anthropological Linguistics*, 51 (3-4):209-243.

ERIKSON, Philippe. n.d. [1983]. "L'animal (sauvage, familier, domestique) en Amazonie indigène". Mémoire de maîtrise, Université Paris X-Nanterre.

_____. 1987. "De l'apprivoisement à l'approvisionnement. Chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne". *Techniques et Cultures,* 9:105-140.

_____. 1988. "Apprivoisement et Habitat chez les Amérindiens Matis (Langue Pano, Amazonas, Brésil)". *Anthropozoologica*, n. 9:25-35.

_____. 1998. "Du pécari au manioc ou du riz sans porc ? Réflexions sur l'introduction de la riziculture et de l'élevage chez les Chacobo (Amazonie bolivienne)". In: Martine Garrigues-Cresswell & Marie Alexandrine Martin (eds.). *Résistance et changements des comportements alimentaires. Techniques & culture*, n° spécial 31-32:363-378.

_____. 2000. "The Social Significance of Pet-keeping among Amazonian Indians". In: Paul Poberseck & James Serpell (eds.). *Companion Animals and Us.* Cambridge: Cambridge University Press. pp. 7-26.

_____. 2001. "Myth and Material Culture: Matis Blowguns, Palm Trees, and Ancestor Spirits". In: Laura Rival & Neil Whitehead (eds.). *Beyond the Visible and the Material: the Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press. pp. 101-121.

FAUSTO, Carlos. 2008. "Donos demais: maestria e propriedade na Amazônia". *Mana* 14:280-324.

FRANK, Erwin. 1987. "Die Tapirfest die Uni". *Anthropos*, 82:151-181.

GADE, D.W. 1985. "Animal/man Relationships of Neotropical Vertabrate Fauna in Amazonia". *Nat. Geogr. Soc. Res. Rep.,* 18:321-326.

_____. (ed.). 1987. "Festschrift to Honor Frederick J. Simoons". *Journal of Cultural Geography,* n° spécial, 7(2).

GRENAND, Pierre. 1980. *Introduction à l'étude de l'Univers Wayãpi. Ethnoécologie des Indiens du Haut Oyapock, Guyane Française*. Paris: SELAF.

KOSTER, Jeremy. 2009. "Hunting Dogs in the Lowland Neotropics". *Journal of Anthropological Research,* v. 65:575-610.

ROE, Peter. 1982. *The Cosmic Zygote.* New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

SANTOS GRANERO, Fernando. 2009. *Vital Enemies. Slavery, Predation, and the Amerindian Political Economy of Life.* Austin: Texas University Press.

SERPELL, James. 1988. *In the Company of Animals: A study of Human-Animal Relationships*. New-York: Cambridge University Press.

TEXEIRA PINTO, Márnio. 1997. *Ieipari. Sacrifício e vida social entre os índios Arara.* São Paulo: Editora Hucitec/Anpocs/Editora ufpr.

VANDER VELDEN, Felipe. 2010. *Inquietas Companhias: sobre os animais de companhia entre os Karitiana.* Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de Campinas.

_____. 2011. "Rebanhos em aldeias: investigando a introdução de animais domesticados e formas de criação animal em povos indígenas na Amazônia (Rondônia)". *Espaço Ameríndio,* Porto Alegre, v. 5, n. 1:129-158.

VILLAR, Diego. 2005. "Indios, blancos y perros". *Anthropos* (Sankt Augustin), 100 (2):495-506.

Resumo

Para os Matis, o espaço obtido da floresta para habitar e cultivar representa uma conquista sobre o universo dos animais e dos espíritos, um espaço socializado que deve ser preservado a todo custo contra o possível retorno dos antigos donos. Por isso, os animais familiares admitidos na maloca formam, enquanto categoria liminar, na fronteira entre o social e o anti-social, um perigo simbólico que pode ser comparado aos trechos de florestas em processo de regeneração. As restrições topográficas impostas aos animais familiares refletem portanto a ambiguidade inerente à sua inserção social.

Palavras-chave: Amazônia, Matis, povos indígenas, animais familiares, espíritos-donos

Abstract

For the Matis, human dwelling space and areas used for slash-and-burn agriculture are but temporary clearings in the jungle and as such, ground gained against its original inhabitants. Great care is therefore taken to protect this socialized space against possible recapture by its pristine owners: animals and forest-dwelling spirit beings. Pet animals, as a liminal category on the threshold between social and anti-social, therefore appear as symbolically dangerous, in many ways like fallow gardens on their way towards forest regeneration. The topographical restrictions imposed on pets therefore reflect the inherent ambiguity and frailty of their social integration.

Keywords: Amazon, Matis, indigenous people, pets, masters spirits

O funeral do caçador: caça e perigo na Amazônia*

Uirá F. Garcia
CESTA-USP
CPEI-UNICAMP

À memória de Tó'ó Guajá

A história aconteceu na aldeia Juriti, durante o "verão" de 2008,[1] em um quente mês de novembro. Um homem, excelente caçador, procurava na mata por um grupo de guaribas (*warí* [*Alouatta belzebul*]), cujo característico som gutural (o "canto", dizem os Awá) tinha sido ouvido ao longe na tarde anterior. Enquanto caminhava, este homem se deparou com o rastro de porcos queixada (*txahó* [*Tayassu pecari*]), porém, por estar relativamente longe da aldeia e não estimar com precisão a que distância estariam os animais, resolveu seguir sozinho ao encalço da vara. Tratava-se de uma atitude não usual, pouco recomendada para uma caçada como aquela, cuja tendência é ser preferencialmente coletiva, reunindo o maior número possível de homens (e por vezes mulheres).

Após andar alguns quilômetros, de maneira silenciosa sobre o barulhento chão de folhas secas que preenchem a superfície da floresta àquela época do ano, ouviu ao longe um som muito parecido com o coaxar do sapo *warakaka'ĩ* (que não consegui identificar). Atento, continuou sua caminhada seguindo a trilha e, agora, ao se aproximar daquele "coaxar" familiar, percebeu não ser o tal sapo, porém o "choro" (*ja'ó*) dos filhotes de queixadas (*txahó imymyra*), o que renovou a sua confiança na caçada. Logo em seguida, o homem pôde avistar toda a vara, porém na mesma hora um jacupemba (*jakú* [*Penelope superciliaris*]) ao vê-lo se assustou, levantando voo, acusando a presença humana ali e espantando os queixadas mais alguns quilômetros à frente – pois, como lembram os Awá, os porcos são medrosos (*irirí* "tem medo") e se assustam a qualquer movimento ou som. O caçador caminhava sozinho e era persistente, por isso, mais alguns quilômetros adiante voltou a alcançar os animais. Ao se aproximar novamente da vara que comia distraidamente em um cocal, uma cotia (*akutxí*) gritou e correu, fazendo com que os animais saíssem outra vez em disparada. O caçador, no entanto, estava preparado e em boa posição, com condições de acertar alguns porcos. O homem armou a sua taboca no arco, puxando a corda

com retidão, mas no exato momento do disparo a corda arrebentou.

Aturdido, sentindo o chão estremecer, ao assistir à passagem de uma grande quantidade de queixadas – controlando a ansiedade e mantendo calma – nosso caçador tentava remendar inutilmente a forte trança de fibras de tucumã que dava forma à corda do arco. Quando enfim a reparou, os porcos já se encontravam longe. O caçador perdeu os porcos, a caçada, a saúde... a sorte, e retornou para casa triste e doente após o episódio.

Quem me narrou boa parte desta história foi Piraima'á, o genro deste caçador – quando eu tentava descobrir o motivo da súbita doença que se abatera sobre aquele homem – enquanto eu realizava mais uma etapa de trabalho de campo em 2008. Parto deste pequeno relato, agregando outros elementos no decorrer do texto, para discutir o paralelismo entre caça, guerra e saúde enfatizado nas atividades de caça awá-guajá. Trata-se de um tema já abordado em outros trabalhos da literatura etnológica sul-americana (Descola, 1996; Erikson, 1987; Hugh-Jones, 1996; Lima, 1996; Viveiros de Castro, 2008), e que será explorado aqui a partir da etiologia das doenças que regem boa parte da relação entre caçadores e presas.

Apresento o universo de agressões morais sofridas por caçadores, discutindo uma sintomatologia particular só passível de entendimento ao conhecermos as concepções awá-guajá sobre a pessoa e os animais. Argumento que as agressões físicas e morais dos animais à vida humana são centrais para o entendimento de como se configura a "caça awá-guajá", sendo o conhecimento sobre a origem de tais agressões (que acarretam sorte e azar; saúde e doença) parte importante do conjunto de saberes que regem a relação entre humanos e animais. O artigo não pretende ser um balanço teórico sobre o tema, mas uma contribuição etnográfica ao debate sobre a caça ameríndia e à etnologia sul-americana de uma maneira geral. Os materiais subsequentes são baseados na minha experiência de nove meses de trabalho de campo entre os Awá-Guajá, entre os anos de 2007 e 2009, que originou a minha tese de doutorado defendida em 2011 (Garcia, 2010).[2]

Contexto

Os Awá-Guajá são um pequeno grupo de caçadores, habitantes da porção oriental da Amazônia, mais exatamente a porção noroeste do estado do Maranhão, entre as bacias dos rios Gurupi, Turiaçu e Mearim. Falantes de uma variante do tupi-guarani, sua população é estimada em cerca de 400 pessoas, distribuídas por quatro aldeias que se situam em três áreas indígenas diferentes (Terras Ingígenas Alto Turiaçu, Awá e Carú), formando um conjunto: Guajá, Juriti, Tiracambú e Awá. Além destes, há evidências de grupos vivendo em

isolamento voluntário nas áreas Caru e Arariboia (também no Maranhão), cuja população não pode ser estimada com precisão. Historicamente, não construíam aldeias permanentes e, até o contato, organizavam-se em pequenos aglomerados baseados em acampamentos semipermanentes, formados por uma ou duas famílias nucleares, dispersos sobre um território também ocupado por outros povos indígenas (Tenetehara e Ka'ápor).

Até a época do contato (cujo processo foi intensificado durante a década de 1980) não praticavam agricultura, atividade que tem sido introduzida ao longo dos anos nas aldeias pela Fundação Nacional do Índio (Funai), principalmente o cultivo de mandioca, macaxeira, milho, arroz, abóbora, feijão, frutas, dentre outros. Tal atividade, no entanto, ainda está diretamente ligada à Funai, que organiza os trabalhos com as comunidades. Trabalhadores temporários são contratados para auxiliar os indígenas em roças coletivas, e o sistema de trabalho é o mesmo adotado pela tradicional agricultura de "corte e queima" maranhense (ver Forline, 1997).

Trata-se de um povo composto por caçadores habilidosos, que possuem uma técnica apurada para a captura de mamíferos arborícolas. As caçadas são realizadas de diversas maneiras: individuais; em casal; com grupos de irmãos, cônjuges e filhos; caçadas de uma jornada diurna ou esperas noturnas; e até mesmo grandes caçadas coletivas, que podem mobilizar boa parte de uma aldeia. Executadas com espingardas, arco e flechas e armadilhas, as caçadas – chamadas genericamente de *watá* ("andar-caçar"), como já discuti em outra ocasião (Garcia, 2012) – são a matéria mesma da vida awá. Por serem momentos importantes, os tipos de animais caçados (*hama'a*, "minha caça"), as atitudes dos caçadores, saúde e pessoa são temas que aparecem juntos e que devem ser compreendidos aqui antes de darmos prosseguimento à análise.

Caça e pessoa

Fisiologicamente, os Awá-Guajá definem a pessoa humana como constituída por três elementos característicos: *ipiréra*, *haitekéra* e *ha'aera*, respectivamente; ou como é traduzido para o português: "couro" (*ipiréra*), "carne" (*haitekéra*) e "raiva" (*ha'aera*). Nas palavras dos Awá: quando um indivíduo morre, seu "couro" permanece na terra até apodrecer, e sua "carne" vai para o *iwá* (um conjunto de patamares celestes), enquanto a "raiva"... esta segue para a floresta (*kaa*), para o mato, de preferência os locais recônditos, e se transforma em *ajỹ* (espectros necrófagos que vivem na floresta e atacam os humanos com doenças, e que têm os gambás como animais de criação).[3] Noções centrais para o entendimento da sociocosmologia awá-guajá, *ipiréra*, *haitekéra* e *ha'aera* são os princípios

que formam a pessoa, promovem a vida e possibilitam a separação do ser após a morte. Poderíamos traduzir grosseiramente *ipiréra* por "corpo-pele"; *haitekéra* por "vitalidade" (cujo correspondente ocidental, apenas como paralelo, seria "alma"); e *ha'aera* por "raiva" ou "alma penada". Nenhum destes elementos é um princípio abstrato, tais como "representações" do que seria a pessoa humana, pelo contrário, todos relacionam noções fisiológicas centrais – como anatomia e sintomatologia – e fornecem uma terminologia apropriada para o entendimento das relações humanas (ver Garcia, 2010:79-119).

É comum na literatura de nossa disciplina traduzirmos conceitos ameríndios referentes às diversas formas com que é concebido e experimentado o destino da pessoa *post mortem,* através de ideias como "alma", "sombra", "espírito", "espectro", "princípio vital", e tantos outros. Fausto (2001:390) pontua o fato de existirem "povos que postulam a existência de vários desses princípios (como os Pano), outros que os reduzem a um ou dois (como os Tupi-Guarani)". Cesarino observa que "noções recorrentes nas culturas ameríndias, tais como o *vaká* marubo, os *karon/garon* jê, a *ï* e o *ta'o we* dos Araweté, entre outras tantas, parecem orbitar em um campo semântico distinto daquele que caracteriza as noções de 'alma' de nossa herança clássica, muito embora a etnografia se utilize frequentemente da mesma palavra" (Cesarino, 2008:34). Ou, como ilustra Lima, ao argumentar que a dicotomia entre "corpo" e "alma" não se aplicaria à realidade yudjá (povo Tupi do baixo Xingu), uma vez que a "alma" não é um princípio estabelecido em oposição a "corpo", como se se referisse exclusivamente à humanidade, mas, ao contrário, é algo que relaciona muitas outras ideias do mundo yudjá, como animais, duplos, princípios vitais, fantasmas, e outros (Lima, 2002).

Viveiros de Castro (1992:202) também se mostra reticente na utilização de termos como "alma", "sombra" e "princípio vital" como tradutores de ideias a respeito da separação da pessoa Araweté, uma vez que tal população apresenta uma multiplicidade de enunciações a respeito da morte, sendo difícil reduzi-las a uma única noção. Soma-se a isto o fato de a morte não ser para os Araweté (tal como para outros povos) um evento finalizador das relações entre os seres, ao contrário: a ideia de *haitekéra*, defendo, propõe os mesmos questionamentos. Se, por um lado, o *haitekéra* pode ser superficialmente comparado às nossas noções de "espírito" ou "alma", tal princípio não poderá ser devidamente compreendido se o reduzirmos somente a isto. Dentre outras particularidades, o *haitekéra* englobaria elementos físicos, como o coração (*ja'aina*) e o fígado (*ipia'á*).

O que nos interessa aqui, no entanto, é a relação entre caça, presas e, digamos, saúde humana, algo que aparece naquele episódio inicial. Porém, para entendermos o que ocorreu àquele caçador, se faz necessário apresentar, além do *haitekéra*,

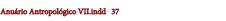
outro princípio da pessoa awá, o *ha'aera*[4] noção central para a compreensão da "boa" e da "má sorte" de um caçador. Os Awá traduzem *ha'aera* para o português como "raiva", não se tratando da mesma "raiva" expressa pelo termo *imahy* ("bravo", aborrecido"). Esta última é um sentimento que, apesar de perigoso e desprezado, é muito comum e importante em diversas situações, como na guerra. *Ha'aera*, ao contrário, pode ser traduzido pela ideia de "raiva-espectro", devido tanto à sua condição de "sombra"/"alma" bestial, liberada após a morte – processo cuja consequência é a sua transformação em um ser que é pura "raiva", os *ajỹ* – quanto ao fato de atuar durante a vida como um dos componentes da pessoa humana. Para uma melhor definição do termo, podemos contrastar o *ha'aera* com o *haitekéra*, sendo este último um princípio que agencia a vida, enquanto o *ha'aera* agencia a morte, as dores e os sofrimentos.

O *ha'aera* é uma substância constitutiva do próprio ser: "Está por aqui!", me disse certa vez um interlocutor, apontando para o seu peito e barriga. Humanos e alguns animais possuem *ha'aera* e, no caso dos animais, é esta potência que atormenta os humanos, sobretudo os caçadores na forma de vingança animal após as caçadas – emanando doenças e retirando a sorte para caçadas futuras. No caso particular da constituição da pessoa, o *ha'aera* é aquilo que diversos autores chamariam de "espectro" de um morto (ver, por exemplo, o *Jurupari* dos Waiãpi; Gallois, 1988:178). O *ha'aera* não seria apenas o espectro de um morto recente, uma sombra da pessoa morta que um dia se transformará em fantasmas *ajỹ*, mas também uma substância que compõe vida e, somente após a morte, vaga como "alma penada" e se mescla à massa de seres *ajỹ*, que são dependentes do *ha'aera* para viver.

Não é possível afirmar que o *ha'aera* possua uma aparência, ao contrário, os Awá o definem literalmente como uma substância, algo espectral. "É como o seu repelente!" – me disse certa vez um agente – que possui o poder de penetração tão capilar quanto gases, odores ou fumaça. Um princípio invisível e espectral, porém dotado de grande penetração. É algo que todo humano carrega, pois faz parte da composição física humana, porém, ao ser liberado violentamente após a morte, funciona como uma energia formadora de seres ligados à morte, os *ajỹ*.[5]

Assim como os humanos, diversas presas animais também liberam *ha'aera*, dificultando em muito a vida das pessoas.

Animais e perigo

A caça é uma atividade que envolve perigo, tanto por sua complexidade técnica (por ser extremamente desgastante, com o caçador sujeito a ser atacado por animais, machucar-se de várias maneiras e mesmo falecer), quanto pelo fato de muitos animais caçados serem dotados de *ha'aera* e, através disso, se vingarem

dos humanos. O *ha'aera* em questão é homólogo ao princípio nocivo e raivoso que compõe a pessoa awá. No caso dos animais, o *ha'aera* não se transforma em *ajỹ*, mas está próximo ao que a literatura etnológica sul-americana denomina de "vingança animal" e termos congêneres (ver, por exemplo, Lima, 1996; Hugh-Jones, 1996; Viveiros de Castro, 2008). No que concerne à caça, o *ha'aera* pode ser lançado aos humanos por animais mortos, pelos fantasmas *ajỹ*, e até mesmo por humanos falecidos. Assim me foi definido por Uirahó, um interlocutor:

> Quando vamos matar os guaribas, eles ficam muito aflitos, pois pensam que nós somos "madeireiros" (ou inimigos). Após comermos sua carne, um deles vem durante a noite enquanto estou dormindo, e me diz: *você me matou, né, seu madeireiro? Agora vou jogar minha raiva (ha'aera) em você.*

No dia seguinte, o homem pode acordar doente, com febre, indisposto ou, mesmo que goze de alguma saúde, pode experimentar um completo estado de "azar" em sua vida. O *ha'aera* pode atingir mulheres e crianças, porém, quase sempre lhes causam doenças, mas quando atinge e se aloja nos homens é chamado *pãnẽmũhũm* (*pãnẽ-mũhũm*, termo complexo que pode ser traduzido por "panema", ou "azar na vida").

Em um sentido estrito, a ideia de *pãnẽm-ũhũm* faz referência a um conjunto de circunstâncias e estados que vão desde um mal-estar – como uma indisposição, dores e cansaço excessivo – passando por doenças mais graves e chegando até mesmo à perda do *haitekéra* ("o princípio vital"). Uma vez *pãnẽmũhũm* – irritado, fracassado e sem paciência – o homem deve permanecer só em sua rede até que as coisas melhorem. Os Awá não gostam de conversar sobre o *pãnẽmũhũm* como fazem com outros assuntos, o assunto em si deve ser evitado e, quando conversávamos sobre o tema, era comum eu ouvir: "É assim mesmo!", ou "Não sei não, eu não lembro!", ou ainda "Pergunte para outro!". Como se o mero fato de falar sobre o *pãnẽmũhũm* fosse perigoso. Algo parecido foi observado por Clastres em relação aos Guayaki. O autor informa que seus interlocutores tinham "pouca prolixidade" quando tratavam do *pane* (palavra guayaki análoga ao *pãnẽmũhũm* awá-guajá): "O que é *pane*? Sob aparência anódina, essa pequena palavra perigosa designa de fato a pior das coisas que pode acontecer a um índio: a má sorte na caça" (Clastres, 1995:19).

Em um sentido amplo, *pãnẽm* é um conhecido cognato tupi encontrado desde a língua tupinambá (Magalhães, comunicação pessoal), estando presente em diversos grupos Tupi contemporâneos – como os Wajãpi e os Guayaki – significando "infeliz/ sem sorte na caça". O sufixo *-uhu* é um intensificador (Magalhães,

2007), compondo a forma *pãnẽmũhũm*, sendo este um qualificador atribuído a alguém com algum tipo de azar; "azarado" seria a melhor tradução do termo. Neste ponto, o *pãnẽmũhũm* seria análogo à ideia de "panema", o azar na caça, na pesca e outros infortúnios, tal como é conhecido por diversas comunidades tradicionais do norte brasileiro (Galvão, 1976; Matta, 1973; Wagley, 1988; e para um caso ameríndio, Clastres, 1995),[6] tendo sido discutido recentemente por Mauro Almeida (2007). Mesmo os Awá podem se referir aos seus "azares" através do termo *panema*, em "português", da forma como aprenderam com os funcionários do posto indígena nesses anos de contato – ideia que traduz de maneira muito satisfatória o *pãnẽmũhũm*. É relativamente comum um homem voltar mudo da floresta e, ao chegar em casa, comentar em português, "Tô *panema*!", como se dissesse que a caçada foi improdutiva, ou mesmo como um sinal de que algo pior houvesse acontecido. Mas o que ocorre de fato nessas situações? O que, além de um acidente físico e o azar nas caçadas, pode ocorrer de tão ruim a um caçador na floresta?

Panema

O estado *pãnẽmũhũm* acomete um caçador no cotidiano, sendo quase sempre o resultado de uma "vingança animal", uma descarga de *ha'aera* oriunda de alguma presa abatida. Os *ajỹ* também, decerto, podem lançar o *ha'aera* em um humano, deixando-o doente e/ou *pãnẽmũhũm*. Veados, macacos, antas, guaribas, porcos, cotias, tatus, dentre outros animais, são dotados de um *ha'aera* violento. Desta forma, podemos formular de maneira simples que o *pãnẽmũhũm* é um estado circunstancial que experimenta um caçador (mas não só) após o ataque de um *ha'áera*, seja ele produzido pelos animais abatidos ou pelos fantasmas *ajỹ*.

Além disso, há um conjunto de atitudes e pequenos eventos que podem produzir uma exclusiva "má sorte na caça", e nem sempre estão relacionados ao potencial assassino do *ha'aera*. Em outras palavras, *pãnẽmũhũm* pode ser tanto o sintoma grave de um ataque espectral e assassino – relacionado à saúde e ao desequilíbrio na composição de uma pessoa – quanto um azar momentâneo, resultado da quebra de uma regra ou prescrição menor (algo como uma "quebra de tabu"). Existiria, como em tudo na vida, graus de azar e de sorte, coragem, medo, alegria, tristeza... Da mesma forma, Clastres observa que o *pane* entre os Guayaki era evocado "a propósito de circunstâncias ora graves, ora fúteis de sua existência cotidiana" (Clastres, 1995:18).

Se um homem permanece durante sucessivas caçadas matando apenas pequenos animais (tal como aves menores, tatus, roedores, ou mesmo capturando apenas jabutis), ele deve se preocupar, pois pode estar *pãnẽmũhũm*, uma vez que

as grandes caças podem ter desaparecido. Assim, podem provocar o *pãnẽmũhũm*: 1. um acesso de raiva (ou a raiva contida); 2. tristeza ou aborrecimento de uma esposa em relação ao seu marido; 3. saudades e lembranças de alguém; 4. qualquer outro sentimento que altere o humor do caçador, ou de alguém para com o caçador, tornando-o "triste", *kĩĩé*. Notem que *kĩĩé* é um termo cuja tradução pode ser medo e/ou tristeza, sentimentos que, neste contexto, são experimentados de maneira simultânea a partir da ideia de um "medo-tristeza"; 5. uma esposa ou filhos não podem fazer cócegas (*kĩnĩhĩ*) nas axilas de seu marido/pai, pois ele perderia a firmeza no arco ou na espingarda, seus braços ficariam "moles" e ele se tornaria *pãnẽmũhũm*; 6. da mesma forma, não se deve caçar após o nascimento de um filho, pois os homens, além de não matarem nada, podem enlouquecer. Caso um homem vá caçar no período de resguardo do nascimento do filho, um calor intenso se apossará do seu corpo, calor este que é um prenúncio da loucura; 7. em alguns casos (como as caçadas de espera noturna), anunciar que está indo à mata pode causar *panem*, pois os animais "ouvem" (*ãnũ*) e, por isso, sabem (*akwá*) que serão caçados; 8. alguns sonhos – com cobras, por exemplo – também podem deixar o caçador sem sorte.

Além destas, há várias prescrições de ordem sexual e de atitude que engrossam esta lista. Em linhas gerais, quando um homem está *pãnẽmũhũm*, ele tem dificuldades em encontrar animais para caçar (embora os animais não alterem o seu ciclo), e é muito comum ele caminhar durante todo um dia e não encontrar presa alguma e, caso encontre, é bem provável que não a mate. Os bichos simplesmente "desaparecem". É um estado que, tal como uma doença, a pessoa que a contraiu sente. Nesses casos, ele deve voltar para casa, falar com sua esposa o que está havendo e descansar, pois quando o *pãnẽmũhũm/ ha'aera* é de um tipo fraco, ele tende a passar.

Trata-se aqui de "um conceito altamente abstrato, como gravidade", como observa Almeida sobre a complexidade da ideia de "panema" entre seringueiros do Acre – uma ideia que envolve mecanismos e regras particulares que, por sua vez, são postos em relação a uma ontologia distinta da "nossa ontologia naturalista que distingue domínios naturais e domínios morais", constituindo uma "economia ontológica da caça" (Almeida, 2007:08-09):

> [Panema] é um estado que é sentido no corpo, assim como sentimos um peso; [...] Panema, exatamente porque é tão generalizado como a gravidade, e tão difuso como a honra pessoal, é algo que se confirma a todo o momento pela experiência. Tudo se passa, de fato, como se *panema* fosse parte do mundo. [Panema é um componente *generalizado* da ontologia de caçadores da planície

amazônica; e é confirmado-corroborado por encontros pragmáticos cotidianos. Para meu pai, que na infância viveu na mata com meu avô seringueiro, e depois tornou-se bancário de carreira, assim como para o líder político e sindical Osmarino Amâncio, *panema* nada tinha a ver com superstição, ou com religião, que ambos rejeitavam por razões diversas. Panema era um fato do mundo, que a experiência confirmava.] (Almeida, 2007:08-09)

Um "fato do mundo", confirmado pela experiência, também me parece uma excelente definição para o *pãnẽmũhũm* awá-guajá, uma vez que tal estado é sentido e experimentado por todos em um ou outro momento, em diferentes situações de vida.

Um dos principais e mais devastadores efeitos do *pãnẽmũhũm* é o poder de desconectar a pessoa de seu princípio vital, de sua "vitalidade", o *haitekéra*, como vimos acima. Uma clássica "perda da alma", em termos xamânicos amazônicos, já foi bem discutida por alguns autores (para um balanço, ver Viveiros de Castro, 2002:345-399). É esse mal que a vingança dos animais (*ha'aera*) e dos *ajỹ* produz nos seres humanos. Se pensarmos o *pãnẽmũhũm* a partir da fisiologia da pessoa awá, da relação entre os elementos *haitekéra* ("princípio vital"), *ha'aera* ("raiva") e *ipiréra* (suporte físico, "corpo-pele"), veremos que o *pãnẽmũhũm* pressupõe um enfraquecimento, muitas vezes um abandono do *haitekéra* (o princípio vital), devido a algum trauma – como um susto ou uma grande dor – sobre o *ipiréra* (o corpo), ou mesmo um elevado acúmulo de *ha'aera* ("raiva") no corpo, provocado por mau-humor (*imahy*, "braveza") ou tristeza (*kĩĩé*, "medo-tristeza"). Desta forma, um dos piores males a acometer um caçador (e em consequência, sua família) é ele receber uma grande dose de *ha'aera* como vingança de uma presa abatida, capaz, inclusive, de expulsar o seu *haitekéra* do corpo e deixando em troca o *pãnẽmũhũm*.

Em uma tradução geral, podemos afirmar que o *ha'aera* dos animais são agentes patogênicos, lançados aos humanos por algum ser (animais, *ajỹ*) como ataque ou vingança, causando doenças e eventualmente a morte. Quem ataca os humanos é o próprio *ha'aera* do animal, uma parte dessubjetivada da presa morta, que se transforma em espectro, sendo liberado pela presa após a sua morte, podendo se instalar no corpo de qualquer um. De acordo com a fala de Uirahó, um amigo interlocutor, o *ha'aera* de um guariba seria uma parte do guariba que "sabe" (*akwá*) ter sido morta por um caçador e, ao mesmo tempo, o próprio guariba. No meio da noite, o caçador, e dependendo da potência do golpe, toda a sua família podem acordar doentes. Muitos animais possuem um *ha'aera* perigoso: guariba, paca, cotia, veado, anta são sempre lembrados.

O *pãnẽmũhũm*, como estamos vendo, é um complexo que envolve ataques e cuidados de diferentes ordens. Vejamos um exemplo etnográfico.

Uiráho estava com um abscesso em sua testa, algo como uma grande espinha, dura e inchada, que já lhe doía há meses. Além disso, e embora fosse um grande caçador, estava passando por uma maré de azar, perdendo muitos animais durante as caçadas. Quanto ao ferimento – sem querer espremer a bola de pus que se formara na testa – estava usando anti-inflamatórios que lhe eram fornecidos pelos auxiliares de enfermagem do posto indígena. Certo dia, relatou-me que estava cansado das dores em sua testa e estava decepcionado com os remédios dos *karaí* (os "não indígenas"). Segundo ele, os remédios que estava tomando deveriam expulsar aquele "chumbo de espingarda" que se alojara em sua testa, e que lhe fora lançado, meses antes, por um tatu que sobreviveu a um tiro seu.

Ele contou que, após avistar o tatu durante uma caçada, atirou no animal, que conseguiu, com sua carapaça, fazer com que o chumbo do tiro retornasse e se alojasse exatamente em sua testa (por isso ela estaria tão inchada) e em seus braços (por esta razão vinha errando tantos alvos durantes suas caçadas). Cansado da medicação que vinha tomando e disposto a resolver a situação, Uirahó acabou pedindo a ajuda de um auxiliar de enfermagem, que fez um pequeno rasgo com um bisturi em sua testa, fazendo ser expelido do ferimento uma grande quantidade de sangue e pus – "venenos" (*hawy*), assim os Awá definem – que estavam em seu corpo. Após limpar o ferimento, o funcionário o suturou com alguns pontos e, dias depois, Uirahó estava recuperado de seu "mal-estar" (*pãnẽmũhũm*).

Inicialmente, o funcionário se recusou a intervir na testa de Uirahó, argumentando que, devido à grande quantidade de pus, aquele abscesso demoraria a supurar, e que, com os remédios que lhe administrava, aquele inchaço desapareceria. Mas o homem insistiu com o auxiliar de enfermagem, pois defendia que o que estava em seu rosto era como "pedacinhos de chumbo" que o tatu lhe mandara de volta. Até mesmo animais de pequeno porte, como as cotias e os tatus, podem apresentar perigo e lançar *ha'aera* aos humanos. O perigo do tatu, por exemplo, está no seu "couro duro" (*ipirí hatã*) e, segundo os Awá, ele pode sobreviver aos tiros, além de fazer pedaços de chumbo voltarem para o caçador e se alojarem de forma invisível em seus corpos. Trata-se aqui de um ataque físico ao caçador, o que embaralharia uma suposta separação entre as agressões físicas e não físicas (*ha'aera*) lançadas pelos animais abatidos, e que pode ser compreendido a partir daquilo que Almeida denomina "economia ontológica da caça", como já citei, em que os domínios físicos e morais não podem ser tomados em separado (Almeida, 2007:08-09).

Medo e lembrança

Se um homem vai caçar desconfiado ou amedrontado, estará mais suscetível a ataques do *ha'aera* de animais e à consequente perda do seu *haitekéra,* tornando-se *pãnẽmũhũm*. E isso pode atingir tanto o caçador quanto o seu equipamento de caça: espingardas, arcos e flechas. As espingardas, por exemplo, que apresentam muitos problemas, principalmente em suas molas e em seus parafusos, muitas vezes são avariadas por forças invisíveis provenientes dos animais caçados, chamadas *ha'aera* (mas também "faquinhas", "flechinhas", "foguinhos", "chumbos", dentre outros nomes em português). Por isso, no episódio que abre este artigo, o arco do caçador teria reagido tão mal no momento em que foi acionado, e arrebentou.

O medo (*kĩĩé*) é uma palavra que definitivamente não pode figurar no léxico de um caçador. Os animais devem ser abatidos sem remorso, e o momento da morte das presas, mesmo que relembrado nas conversas noturnas sobre caçadas, deve ser em seguida esquecido. Um bom caçador não pode ter piedade das presas, pois ele ficará fraco (*memeka* "mole") e imprestável para a caça (*pãnẽmũhũm*). Permanece o feito heroico, porém as preocupações, as angústias e os medos que todos podem sentir não devem ser rememorados (*imarakwá*, "lembrança"). Boa parte dos riscos de uma vingança animal é eliminada quando o caçador simplesmente não se importa em matar suas presas, ou esquece (*imaharê*) as situações em que as mortes ocorreram.

À noite, e mesmo durante alguns dias seguidos, um caçador pode se reunir com outros e contar suas proezas: vangloriando-se de como enganou uma paca; comentando a sua paciência durante a espera de um veado; a boa estratégia na emboscada a um bando de guaribas; a forma como o vento dificultou sua audição durante a perseguição a uma ave; a resistência a mordidas de muriçocas em uma noite que esperava uma anta em um pé de pequi; a alegria de saber que o jacaré que mergulhou, após ser ferido de raspão, emerge morto à superfície; o encontro com os *ajỹ* durante uma espera noturna, quando o caçador na madrugada fria soube manter a calma e não se apavorar, esperando os espectros se dissiparem, demonstrando grande coragem e sabedoria; a mordida de uma valente cotia que se escondeu no fundo de um buraco já devastado (mas lá resistia), e de como, mesmo ferido o caçador, aguentando a dor da mordida, agarrou-a pelo pescoço conseguindo asfixiá-la; a flecha certeira, o tiro perdido, a pólvora molhada, tudo é lembrado à noite, à meia-luz, ao som de comentários atentos, risonhos e curiosos.

Estes e outros acontecimentos, ora insignificantes, ora fantásticos, compõem a vida de um caçador. Tais momentos de embate, no entanto, não devem ser

lembrados com remorso nem tristeza, mas, ao contrário, com orgulho e regozijo. "Eu sou melhor do que uma onça, não tenho medo dela", disse-me certa vez Piraima'á após me mostrar orgulhoso dois caninos de uma onça pintada que ele havia matado. "Se ela tem unhas, eu tenho a minha espingarda. Quando eu percebo uma onça no mato, eu a chamo bem alto, 'pode vir bicho, eu tenho uma espingarda e vou te matar!'". E a onça, vista como *bicho* (*hama'a*, "minha caça"), se torna menos perigosa.

Caso as lembranças negativas de caçadas sejam sistematicamente relembradas (como o engasgue ou a falha de uma espingarda; o corte profundo no pé; o rompimento da corda do arco, ou qualquer outro evento desastroso), as coisas podem ficar perigosas. Não que a lembrança em si crie o problema, mas ela acentuará o que já está errado (os erros e os azares que um homem pode estar tendo). Por isso, a frieza de um caçador é a sua melhor arma. Os jovens caçadores são mais suscetíveis a ataques de "fantasmas" (*ajỹ*) e a outros *ha'aera* e, por vezes, perdem o controle ao voltarem da aldeia, gritando, quebrando coisas e flechando tudo o que encontram pela frente. Esquecer (*imaharê*) a dor e o momento da morte do animal é imprescindível. Esquecendo-se do bicho, a sua raiva (*ha'aera*) não se aproxima dos humanos, ou terá menos chance de se aproximar. É por esta razão que não gostam de falar sobre o *ha'aera* (a vingança animal) e o azar *pãnẽmũhũm*.

Muitas vezes diziam desconhecer o assunto; outras, que os animais não lançam mais *ha'aera*, "isso só existe em outras aldeias". É como se dissessem, "Eu não acredito em vocês, *ha'aera*!, vocês não me atingem pois não existem!". Contam que, quando uma paca é morta, seu *ha'aera* fica no buraco onde ela vivia até ir embora. O mesmo ocorreria com os tatus e as cotias, cujos *ha'aera* ficam no buraco; ou os guaribas, cujo *ha'aera* permanece nas copas das árvores. A lembrança (*imarakwá*) é sempre um componente perigoso. É assim com os mortos, que devem ser esquecidos, e assim será com os animais abatidos que, mesmo depois de mortos, podem ser perigosos.

Faquinhas de queixadas

O caso apresentado na abertura deste artigo, portanto, pode ser entendido como um ataque do *ha'aera* dos queixadas que fugiram. Agora que sabemos um pouco mais sobre o funcionamento dos ataques dos animais, gostaria de retomar o episódio de nosso caçador à luz do que apresentei até o momento.

Após perder a vara de porcos e a corda de seu arco arrebentar, o nosso caçador passou muitos dias em sua rede sem se levantar, comendo pouco e muito pálido. Foi quando me relataram que os porcos haviam jogado suas "faquinhas" (*takya mitxikaĩn*) contra ele, e foram essas faquinhas que cortaram a corda do

arco. Elas são invisíveis e só os porcos as enxergam. As "faquinhas" ainda teriam entrado no corpo do caçador, por isso ele estava *pãnẽmuhũm*, e deveria permanecer em sua rede, descansando, sem dormir e comendo pouco, pois seu organismo, principalmente o fígado (*ipiá'á*), estava fraco e sensível a diversos alimentos.

Devido a esta caçada malsucedida, este homem sonhou (*imũhí,* "sonho dele") enquanto passava os dias em sua rede. Sobre o sonho ele narrou:

> Eu andava pela floresta e encontrei os rastros de uma vara de porcos. Caminhei bastante e, ao segui-la, fui surpreendido por inimigos *karaí* (não indígenas, "madeireiros", neste caso) que, ao me verem, me deram um tiro, e me mataram.

Ao acordar, sentiu-se ainda mais doente e, por isso, foi à enfermaria do posto pedir analgésicos. Após ter restabelecido a saúde, o nosso caçador passou a utilizar um outro arco que mantinha em sua casa, e aposentou temporariamente o que foi atingido pelas "faquinhas" dos queixadas. Tal como a caça aos guaribas, os porcos podem ser oponentes difíceis, sendo desejável caçá-los em conjunto com outras pessoas e, tal como os guaribas, também enxergam os humanos como "inimigos" (*mihúa*), atacando-os com o seu *ha'aera*, aqui chamado de "faquinhas" (*takya mitxikaĩn*).

Os Awá lembram que nas caçadas os queixadas feridos pelos humanos que conseguem escapar são tratados por suas "esposas", "irmãs" (e parentes próximos) ao chegarem em casa. A glândula dorsal encontrada nesta espécie (*Tayassu pecari*) libera uma secreção branca com odor forte – definida pela biologia ocidental como uma forma de os indivíduos do mesmo bando demarcarem o território e se comunicarem em situações de perigo – uma substância leitosa chamada pelos Awá de *txahó pohã* ("remédio dos queixadas"), que os animais carregariam para passar uns nos outros, caso fossem feridos por inimigos como os Awá (vistos pelos porcos como *caboclos, karaí* "não indígenas" ou *madeireiros*). Vemos aqui que o nosso caçador foi caçar porcos, mas foi atingido por eles, ficando doente, como se, ao invés dos porcos, ele mesmo tivesse se transformado em presa para os animais – um reverso da caçada, uma possibilidade real na vida de caçadores especializados como os Awá.

Desta vez, tal como fazem os porcos entre si ao sobreviverem a uma caçada – de forma paralela – um humano teve que procurar medicação para se curar do ataque de porcos, e não o contrário, como agem sempre os porcos, que têm como recurso a sua glândula dorsal. Além disso, após o infortúnio na caça, nosso caçador sonhou com inimigos, foi morto por eles, e acordou ainda mais doente.

É comentando o sonho, no qual este homem experimenta a morte devido à má sorte na caça (*pãnẽmuhũm*), que eu desejo finalizar este artigo.

O funeral do caçador

Os sonhos, lembra Descola, desempenham um papel muito particular na cinegética ashuar. Os chamados *kuntuknar*, espécies de sonhos premonitórios,

> constituem augúrios favoráveis à caça e seu significado latente se interpreta por uma inversão, termo por termo, do seu conteúdo manifesto. Um sonho é geralmente definido por *kuntuknar* quando põe em cena seres humanos agressivos ou particularmente inofensivos, enigmáticos ou muito numerosos, desesperados ou sedutores (Descola, 2006:136).

A partir desta ideia, o autor apresenta diversas situações em que "sonhar com uma mulher de carnes fartas que convida para o coito exibindo o seu sexo, ou sonhar com uma multidão de gente tomando ruidosamente banho num rio indica um encontro com queixadas" (2006), dentre outras correlações que associam o sonho e a caça de animais. Para Descola, tais interpretações baseiam-se

> em discretas homologias de comportamento ou aparência: a vulva bem aberta simboliza a carcaça estripada do porco-do-mato, uma atitude belicosa evoca o temperamento batalhador desses animais, enquanto as brincadeiras aquáticas de uma multidão lembram o tumulto provocado por um bando de animais ao atravessar o curso d'água (2006).

Outras tantas homologias ainda ajudariam os Ashuar a interpretarem e a planejarem a caça de macacos-barrigudos, guaribas, emplumados, peixes, além de outras presas. Este dispositivo é também referido por Descola como um "asselvajamento do mundo humano", um "processo de naturalização metafórica da humanidade", o que faz com que o autor defenda a ideia de "propriedades do inconsciente" (estabelecendo aqui uma correlação lévi-straussiana, sim, mas talvez ainda freudiana entre sonho e inconsciente), de forma a estruturar o pensamento segundo

> [...] regras de conversão que supõem uma correspondência entre setores da prática, ou conjuntos de conceitos, aparentemente inconciliáveis: os humanos e os animais, o alto e o baixo, o aquático e o aéreo, os peixes e as aves, as atividades dos homens e as das mulheres. [...] Cada sonho torna-se assim

> a expressão de uma das relações que o sonhador pode experimentar em seu estado consciente (Descola, 2006:137).

Embora o quadro trazido por Descola seja de grande riqueza teórico-etnográfica, sugiro aqui que o sonho experimentado por nosso caçador (o vitimado) funcione de maneira alternativa aos sonhos premonitórios ashuar. Se a caça humana é vista como "guerra" pelos porcos – além de guaribas e outros animais, como já observei em outros trabalhos (Garcia, 2010), e como outros autores já afirmaram para a Amazônia indígena (Erikson, 1987; Hugh-Jones, 1996; Lima, 1996; Viveiros de Castro, 2008) – o encontro em sonho de nosso caçador com assassinos, logo após ter sido alvejado, em vigília, pelas "faquinhas" dos queixadas, além de ter sido curiosamente *pós-monitório* (e não pré-monitório, como os sonhos ashuar), está mais próximo da forma com que os Yudjá associam sonho, caça e guerra. De acordo com Lima:

> O sonho é o plano privilegiado da comunicação entre os humanos propriamente ditos e as mais diferentes espécies animais (e outras categorias ontológicas, como os ogros e os espíritos). Aí, o animal não apenas se toma por, mas, sob certas condições, se transforma em humano para alguém; é identificado como pessoa por outra pessoa, e os dois travam (ou não) uma aliança mais ou menos durável (isto é, que pode ser experimentada em diferentes noites de sonho) (Lima, 1996:28).

E as perguntas que se impõem são: teriam sido aqueles porcos que quebraram o arco do caçador inimigos? Ou, os inimigos com quem o caçador sonhou, naquela mesma noite, seriam porcos?

Acredito que não se pode pensar a proposição "os porcos lançaram faquinhas cortando a corda do arco de nosso caçador" somente como uma metáfora criada para dar conta das inúmeras variáveis envolvidas na caça de porcos, isto é, para explicar um infortúnio. E, mesmo que se valham de metáforas, a minha questão talvez seja a mesma de Lima quando indaga que tipo de "mundo é este em que metáforas deste tipo são operativas?" (Lima, 1996:30). Ao observarem que os queixadas "jogaram faquinhas" (que só os queixadas enxergam), os Awá sugerem que a caça, tal como experimentada pelos queixadas, é um evento que ocorre para os animais de maneira paralela à forma que ocorre para os humanos. Os guaribas, da mesma maneira, animais inteligentes e ousados, costumam jogar caroços e pedaços de frutas nos caçadores que estão em seu encalço, e tais projéteis, dizem os Awá, são "flechinhas" para os guaribas. Podemos pensar que, se os

porcos realmente ensaiam outra perspectiva sobre a caçada, a caça só é caça para os humanos, sendo, para os queixadas, uma guerra que por vezes conseguem vencer. No caso acima, o humano perdeu: seu arco quebrou; ele adoeceu; e ainda sonhou com a sua própria morte ocasionada por inimigos, para se afundar ainda mais em sua doença. Ou, ainda, segundo Lima:

> A caça dos porcos não põe em cena uma mesma realidade vista por dois sujeitos, conforme nosso modelo relativista. Pelo contrário, ela põe um acontecimento para os humanos e um acontecimento para os porcos. Em outras palavras, ela se desdobra em dois acontecimentos paralelos (melhor dizendo, paralelísticos), humanos caçam porcos, humanos são atacados por inimigos que são também correlativos, e que não remetem a nenhuma realidade objetiva ou externa, equiparável ao que entendemos por natureza. Um é o referente do outro. Diremos, pois, que a caça apresenta duas dimensões, dadas como dois acontecimentos simultâneos que se refletem um no outro (Lima, 1996:35).

O que ocorreu com o nosso caçador, portanto, me parece ter sido um infortúnio provocado, nas palavras de Lima, pelo resvalamento de sua caça na guerra dos porcos, assim como o infortúnio dos porcos seria o resvalamento de sua guerra na caça dos humanos.

Conclusão

Defendo aqui que o *pãnẽmũhũm* awá-guajá pode ser entendido como o resultado dessa vitória do "ponto de vista" (para usar uma ideia do perspectivismo ameríndio) das presas animais sobre os humanos, sobretudo aquelas presas "inteligentes", como os porcos ou as onças, tal como argumentam os Awá. Tal conceito se filia não apenas a ideias como "má-sorte na caça" (embora também apareçam), mas a outros temas *mui* ameríndios, tal com a perda da alma; a fraqueza do corpo por agentes patogênicos provenientes dos animais; e o embate de perspectivas que ordena parte das relações entre homens e animais, sendo este último um aspecto sensível da socialidade ameríndia, como já observado por Lima (1996), Viveiros de Castro (2002:345-399) e outros autores.

Os humanos têm o seu *haitekéra*, sua vitalidade, prejudicada pelo *ha'aera*, uma vingança animal, como formas de "alteridades-espíritos [...] agências sobrenaturais com o poder de nos contradefinir" (nos termos de Viveiros de Castro, 2007:232), que estabelecem uma posição de sujeito, não para o humano caçador, mas para o animal ou o espírito bestial injuriado, que pode levar humanos à morte, definindo o *pãnẽmũhũm*. Assim, por exemplo, me foi explicada a morte

de um homem da aldeia Juriti, no ano de 2006. Ele faleceu subitamente, dormindo, enquanto estava na cidade de Santa Inês (MA) a caminho de uma expedição de contato com os Awá isolados na TI Arariboia. Sua morte foi diagnosticada no hospital como “ataque cardíaco”, pegando todos de surpresa, uma vez que se tratava de alguém jovem, com menos de 40 anos.

De acordo com os Awá, o coração de uma pessoa pode parar de bater tanto por “medo-tristeza” (*kĩĩé*), saudade (*imarakwá* “lembrança”) ou outro sentimento melancólico, quanto por um excesso de *ha’aera* (esse ataque patogênico desencadeado por um ou mais animais). Alguns homens disseram que, semanas antes de falecer, esse homem passara muitos dias caçando dezenas de guaribas, e muitos lhe lançaram *ha’aera,* que enfraquece principalmente o coração (*já’áina*), local da vitalidade do *haitekéra* (Garcia, 2010:79-119). Quando o falecido foi para a cidade, seu coração já estava fraco pelo *ha’aera* desses guaribas, segundo me declarou um interlocutor.

Em uma linguagem fisiologista, o *pãnẽmũhũm* poderá ser tanto um pequeno “sintoma” quanto uma “doença” adquirida. Sintoma de alcance superficial, é o sinal sem grandes consequências da quebra de uma regra sexual, alimentar ou habitual, sendo pouco “nocivo”, como uma “quebra de tabu”, digamos assim. Esta ideia se aproximaria aqui do conceito de “panema”, difundido em boa parte da Amazônia (ver Almeida, 2007). Porém, quando se apresenta como doença – e aí muito perigoso – acarreta risco ao *haitekéra* que, como já vimos, é a própria existência, a vitalidade da pessoa. Neste caso temos uma versão propriamente ameríndia (e particularmente awá-guajá) para o “azar na caça”, que se filia menos a um “complexo atitudinal” e mais aos “embates de perspectivas” que ocorrem em diversos regimes de conhecimento ameríndio, como a caça, o xamanismo e a guerra. Em outras palavras, em um mundo onde humanos e não humanos compartilham, em alguns níveis, um sistema de ação que para nós é exclusivo dos humanos (como vemos no mundo dos Awá-Guajá), o “azar na caça” é fruto de uma agência animal intencional, e não mero descuido de caçadores. Mesmo os mais cuidadosos podem se tornar *pãnẽmũhũm*.

Por isto mesmo, curiosamente, após o episódio do ataque dos queixadas ao nosso caçador, as pessoas me disseram que, enquanto o homem retornava doente para sua casa, os porcos estavam reunidos em sua aldeia (*nipábe,* “a casa deles”) comendo os frutos da palmeira marajá – além de andiroba e mandioca – curando-se das feridas e felizes por não terem morrido pelas mãos de um “inimigo”.

Para finalizar, ainda sobre este ponto – a possível narrativa dos porcos sobreviventes a respeito de sua quase morte – é importante lembrar que, para a caça amazônica, as narrativas noturnas sobre os feitos de caça, tão apreciadas

nas aldeias da Amazônia indígena, são contínuas às caçadas, e estão diretamente relacionadas às formas com as quais as pessoas atuam na floresta. Tais narrativas não são uma interpretação isolada sobre uma ideia abstrata de caça e caçada, ao contrário, narra-se uma caçada específica e não uma caçada idealizada. Assim como observa Ingold para as múltiplas produções de significado a respeito do espaço e das atividades nele envolvidas (Ingold, 2000:56), em casos como o dos Awá-Guajá, separar a atividade de caça de atividades como narrar histórias e cantar seria retirar tais narrativas que estão no mundo (produzindo-o, inclusive), e colocá-las como uma interpretação da natureza – algo que elas não são.

Desta forma o autor critica a partir de sua ideia de *enskilment*, mostrando-nos o quanto "fazer" e "aprender" são processos inseparáveis para muitos povos. No caso dos Awá-Guajá, enquanto todos riem e se assustam com as histórias noturnas sobre as caçadas, também descobrem o tamanho do animal, a configuração da paisagem, as decisões do caçador, dentre outras informações que só aparecerão ao longo das histórias contadas. As narrativas dos caçadores awá enfatizam o quanto suas presas se desesperaram ao vê-los, "inimigos" (*mihúa*) que são, ao mesmo tempo em que tais narrativas consagram (lembrando os argumentos de Lima para a caça yudjá) a vitória da perspectiva dos humanos (que prescrevem a caça) sobre a perspectiva do animal caçado (que prescreve a guerra), pois o contrário será sempre desastroso, como vimos neste artigo. Em meio às palavras, a caçada ainda não terminou, pois aqui "a palavra é caça" (Lima, 1996). Para o caso de nosso caçador, por exemplo, não foi ele o narrador dos feitos gloriosos daquele dia, mas sim os porcos. Assim lembram os Awá.

Recebido em 05/11/2012
Aceito em 26/11/2012

Uirá F. Garcia é doutor em Antropologia pela USP; pós-doutorando no Departamento de Antropologia da Unicamp; pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios da USP (CESTA-USP) e do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena da Unicamp (CPEI-UNICAMP). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

Notas

*“O Funeral do Caçador” é o nome do 3ª movimento da 1ª Sinfonia de Gustav Mahler, por sua vez baseado em um tema encontrado em gravuras da Europa oriental do século XIX. As imagens mostram uma fantástica inversão de papéis: um conjunto de animais da floresta carrega em velório o corpo de um caçador morto. Ver: http://www.steincollectors.org/steinmo/2011/07Jul/HuntersFuneral.html; http://www.keepingscore.org/interactive/gustav-mahler/origins/folk-folkways/rustic-instruments

1. A estação chuvosa se inicia no final de dezembro, com intensificação do volume de águas em janeiro, chegando ao máximo da cheia nos meses de abril e maio, enquanto a seca, que se inicia em junho, tem o seu auge no mês de outubro. O calendário é bem dividido em duas estações, com os meses de dezembro/janeiro a junho sendo de “inverno”, e julho a dezembro, de “verão”.

2. A etnografia aqui apresentada reúne partes dos capítulos 2 e 7 desta tese denominada *Karawara*: a caça e o mundo dos Awá-Guajá (2010). Uma versão preliminar deste texto foi mostrada no seminário “Sextas na Quinta” organizado pelo Núcleo de Antropologia Simétrica (NANSi) do Museu Nacional/UFRJ, em 24/04/2011. Agradeço os importantes comentários dos colegas naquela ocasião.

3. Os *ajỹ* aparecem em muitas etnografias tupi-guarani, e já foram tratados por diversos autores, como Viveiros de Castro (1986:255) e Gallois (1988:240). Para um balanço recente sobre o tema, ver Cabral (2012:129-130).

4. O termo correto é *-a’a*, sendo *h-a’a-er-a* o resultado da junção do pronome de 1ª pessoa “*ha*” + “espectro”/ “raiva”, *a’a* + sufixo de a.n. retrospectiva, “*era*”; porém, os Awá nunca se referem a *ha’aera* como “*-a’a*”, e sempre o fazem utilizando o sufixo “*era*” ou “*e*”, nas formas *ha’aera* ou *ha’ae* (dependendo da construção da frase).

5. Encontramos na literatura tupi-guarani ideias próximas a *ha’aera,* como o *Jurupari* entre os Waiãpi, a sombra ou o espectro terrestre que permanece nas proximidades da casa do morto, até que regressa “rumo ao indiferenciado” (Gallois, 1988:183-184); e o *ta’o we* Araweté, que erra na terra durante o apodrecimento do corpo após a morte (Viveiros de Castro, 1986:498).

6. Como observa Charles Wagley a respeito de uma comunidade do Baixo Amazonas: “Todavia, o maior flagelo que persegue os caçadores e pescadores é a panema. Um caçador ou pescador que tem fracassos sucessivos que não podem ser explicados por causas naturais, atribui-os à panema, força maligna que se apodera da pessoa, de sua arma, de sua linha de pescar, ou de sua barragem. O termo generalizou-se, tanto na zona rural como urbana da Amazônia, com o sentido de “má sorte”. Um jogador, por exemplo, atacado de panema, começa a perder sem parar. Em Itá, entretanto, panema quer dizer “impotência para caçar ou pescar” devido a uma causa sobrenatural. Pode ser transmitida de pessoa

para pessoa como qualquer moléstia infecciosa. A mulher grávida que come caça ou peixe pode transmitir panema ao caçador ou ao pescador que os apanhou. Um homem poderá apanhar panema de algum amigo com quem esteja aborrecido por causa da desavença em questões de alimentação. Se a mulher de um caçador atirar descuidadamente no quintal os ossos de alguma caça e um cachorro ou um porco comê-los, o caçador poderá pegar panema. Também os feitiços dos inimigos poderão provocá-la" (Wagley 1988: 96). Para um caso ameríndio, ver a ideia de *pane* trazida por Clastres (1995:18-19).

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Mauro W. B. 2007. Caipora e outros conflitos ontológicos (mimeo). Conferência Quartas Indomáveis, São Carlos. Disponível em: http://mwba.files.wordpress.com/2010/06/2008-almeida-caipora-e-outros-conflitos-ontologicos-_sao-carlos--rev-_2010-02.pdf. Acesso em 06/2012.

CABRAL, Joana. 2012. *Entre plantas e palavras. Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi (AP)*. Tese de Doutorado, PPGAS/ Universidade de São Paulo.

CESARINO, Pedro. 2008. ONISKA: *A poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia ocidental.* Tese de Doutorado, PPGAS-Museu Nacional/ UFRJ.

CLASTRES, Pierre. 1995 [1972]. *Crônica dos índios Guayaki: o que sabem os Aché, caçadores nômades do Paraguai*. Rio de Janeiro: Editora 34.

DA MATTA, R. 1977. "Panema: uma tentativa de análise estrutural". In: ___. *Ensaios de Antropologia Estrutural: o carnaval como um rito de passagem*. Petrópolis, Editora Vozes. pp. 67-96.

DESCOLA, Philippe. 1996. *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: University of Cambridge Press.

_______. 2006. *As Lanças do Crepúsculo: Relações jívaro na Alta Amazônia*. São Paulo: Cosac & Naify.

ERIKSON, Philippe. 1987. "De l'apprivoisement a l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne". *Techniques et cultures*, 9:105-140.

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.

FORLINE, Louis Carlos. 1997. *The persistence and cultural transformation of the Guajá indians: foragers of Maranhão State, Brazil*. Tese de Doutorado, University of Florida.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 1988. *O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de Doutorado, PPGAS/Universidade de São Paulo.

GALVÃO, Eduardo. 1976. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo* Amazonas. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro.

GARCIA, Uirá F. 2011. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese de Doutorado, PPGAS/ Universidade de São Paulo.

______. 2012. "*Ka'á Watá*, 'andar na floresta': caça e território em um grupo tupi da Amazônia". *Mediações*, v. 17, n. 1:172-190.

HUGH-JONES, Stephen. 1996. "Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande". *Terrain,* 26:123-48.

INGOLD, Tim. 2000. *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

LIMA, Tânia Stolze. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana – Estudos de Antropologia Social*, 2 (2):21-47.

______. 2002. "O que é um corpo?". *Religião e Sociedade*, v. 22, n. 1:09-19.

MAGALHÃES, Marina. 2007. *Sobre a Morfologia e a Sintaxe da Língua Guajá (Família Tupi-Guarani)*. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar.

_____. 1992. *From the Enemies Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: Chicago University Press.

_____. 2002. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2007. "Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca". *Revista Novos Estudos, Cebrap*, 77:91-126.

_____. 2008. "Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica". In: Ruben Caixeta de Queiroz & Renarde Freire Nobre (orgs.). *Lévi-Strauss: leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG. pp 79-124.

WAGLEY, Charles. 1977. *Uma Comunidade Amazônica: Estudo do Homem nos Trópicos*. Col. Brasiliana. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Resumo

O artigo a seguir discute o paralelismo entre caça, guerra e saúde, enfatizando as atividades de um pequeno grupo de caçadores, habitantes da porção noroeste do estado do Maranhão, os Awá-Guajá. Partindo de um episódio ocorrido no ano de 2008 na aldeia Juriti – que revelou aspectos importantes para a presente discussão – a caça e suas implicações guerreiras serão exploradas aqui segundo a etiologia das doenças e através das noções de *ha'aera* e *pãnẽmũhũm*, elementos que regem boa parte da relação entre caçadores e presas. Apresento um universo de agressões morais sofridas por caçadores e discuto uma sintomatologia particular só passível de entendimento quando são reveladas as concepções awá-guajá sobre a pessoa humana e as relacionamos com o universo da floresta, em geral, e a zoologia das presas, em particular. Argumento que as agressões físicas e morais dos animais à vida humana são centrais para o entendimento do que se configura como a "caça awá-guajá", sendo o conhecimento sobre a origem de tais agressões (que acarretam sorte e azar; saúde e doença) parte importante do conjunto de saberes que regem a relação entre humanos e animais.

Palavras-chave: Awá-Guajá, caça, queixada, *ha'aera*, *pãnẽmũhũm*

Abstract

The following article discusses the parallels that exist between hunting, war and health among a small group of hunters, the Awá-Guajá, currently residing in the state of Maranhão (Brazil). Based on an episode that occurred in 2008 in their village of Juriti – revealing important aspects of the current discussion – hunting and its warrior implications will be explored from the etiology of disease, namely, through the notions of *ha'aera* and *pãnẽmũhũm*, elements governing a large part of the relationship between hunters and their prey. Thus, I present a scenario whereby hunters suffer a moral aggression, and discuss a particular symptomatology, which is only understood when we embrace Awá-Guajá conceptions of human personhood, relating these with their views of the natural world, and zoological prey in particular. I argue that the physical and moral aggression of animals directed at human life is central to understanding of what constitutes "Awá-Guajá hunting". Comprehending the origin of such attacks (which lead to fortune and misfortune, health and disease) comprises an important part of their body of knowledge governing the relationship between humans and animals.

Keywords: Awá-Guajá, hunting, white-lipped peccary, *ha'aera*, *pãnẽmũhũm*

Percepções da presa: caça, sedução e metamorfose entre os Yukaghirs da Sibéria

Rane Willerslev
Museum of Cultural History, University of Oslo

Tradução: Fabiano Campelo Bechelany

Introdução

Para nós, no Ocidente, é costume assumir que os atributos da pessoa, com todas as suas implicações em termos de linguagem, intencionalidade, razão e consciência moral, pertencem exclusivamente aos seres humanos. Animais são compreendidos como seres totalmente naturais, cujo comportamento é explicado como automático e instintivo. Entretanto, para os Yukaghirs da Sibéria, esta atitude, que toma as qualidades da pessoa como simples ponto de separação entre seres humanos e o resto, é de fato estranha. Para eles, o mundo é animado por almas vivas no sentido do "animismo" tyloriano. Como os Yukaghirs dizem: "O mundo está repleto de visões, cheio de olhos". Contudo, o olhar não se limita apenas às coisas visíveis, ou coisas com olhos para os Yukaghirs. Antes, ver, para eles, é universal: tudo – dos animais, rios, lagos e árvores aos espíritos e mesmo às sombras – tem uma perspectiva própria que devolve o olhar. Se levarmos isto a sério, não como uma vaga intuição, mas como um fato da visão, então tudo está envolvido em uma rede de ver e ser visto e não há algo como simplesmente um "observador" ou um "objeto", mas apenas um mundo sentiente povoado de olhos.

Entretanto, esta concepção de viver em "um mundo que vê" tem ramificações adicionais para todos os seres – humanos, animais e espíritos – que participam em um campo de interações sociais definido em termos de predação. Do ponto de vista de qualquer classe de seres, todos os demais são ou predadores ou presas. O caçador humano, por exemplo, vê o alce como uma presa, do mesmo modo que ele próprio é visto como uma presa pelo espírito do animal, daí se dizer caçar o caçador como um alce. Caçar, portanto, não é um evento de mão única, mas fundamentalmente recíproco: pessoas são caçadores e são

Anuário Antropológico/2011-II, 2012: 57-75

caçadas, assim como veem e são vistas. De fato, muito do que acontece entre os Yukaghirs está relacionado a esta terrível simetria de ser ao mesmo tempo sujeito e objeto da visão, ambos predador e presa.

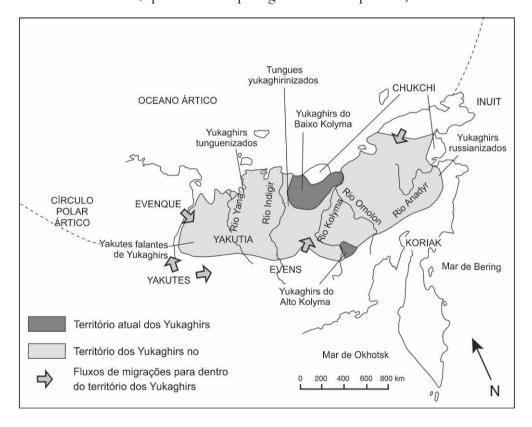
A caça para os Yukaghirs, porém, não é apenas conceitualizada como um ato de predação, mas também como um ato de "fazer amor". Isto talvez fique mais claramente enfatizado pelo fato de os Yukaghirs verem a caça como um processo de "sedução sexual": o caçador objetiva seduzir sexualmente o animal, para este "entregar-se" a ele, do mesmo modo que ele se arrisca a ser seduzido pelo espírito do animal. Nos dois casos, considera-se que a vítima seduzida perde sua aderência à espécie original e experimenta uma metamorfose irreversível em sua contraparte predatória. Neste sentido, a caça como sexo representa um processo de conversão de outros seres em um indivíduo da sua própria espécie, e a predação é então experimentada como uma luta pelo poder sobre a identidade: uma luta na qual o propósito é tomar a aparência e a perspectiva da presa e ser transformado, mas sem perder o próprio sentido de si e de seu pertencimento ao longo desse processo.

Neste artigo eu descrevo as práticas de caça yukaghir, que são caracterizadas por um processo de mão dupla que emerge da sensibilidade de similaridades e diferenças: uma parte do processo está relacionada ao esforço do caçador em assumir a identidade da sua presa, recriando seu corpo na imagem dela. Trata-se de atrair o animal para fora da mata de modo que ele possa ser atingido e morto. Contudo, esse esforço de transformação do corpo é arriscado e pode resultar na perda da sua aderência à espécie original. Por esta razão, o processo da caça é obstado no acampamento humano por um contraprocesso, que é, por assim dizer, um modo de ser derivado, implicado no esforço do caçador para sanear a alteridade do seu eu e reconstruir sua pessoalidade como pertencente à espécie humana. Em termos espaciais, este movimento da floresta para o acampamento e de volta a ela representa uma travessia entre o mundo perigoso da caça – definido pela predação e pela transformação interespécies – e o espaço seguro do acampamento, no qual o caçador retorna ao seu estado de pessoa humana.

Contudo, mesmo dentro do acampamento, o caçador não é apenas ele mesmo, no sentido ocidental, um sujeito que é delimitado e unitário, porque ele é tido como a encarnação de um determinado parente morto, partilhando com o falecido o seu nome, a sua personalidade e o seu repertório de habilidades e conhecimentos. O ponto que quero ressaltar é que o eu ou a pessoa estável é, na verdade, impossível de se manter entre os Yukaghirs, pois alguém jamais é apenas ele mesmo, mas sempre alguém mais.

Começarei minha descrição dando um panorama dos Yukaghirs: sua história, localização geográfica e organização social.

Os Yukaghirs do Alto Kolyma

Os Yukaghirs vivem na bacia do rio Kolyma, na parte nordeste da República de Sakha (Yakútia), na Rússia. Territorialmente, eles estão divididos em dois grupos: os Yukaghirs do Alto Kolyma, cujas principais residências estão no povoado de Nelemnoye, ao lado do rio Yasachnaya, em Verhnekolymsk Ulus; e os Yukaghirs do Baixo Kolyma, que vivem em residências em Andruskino e Kolymskoye, no Niznekolymsk Ulus. Foi entre os Yukaghirs do Alto Kolyma que eu conduzi meu trabalho de campo, e eles serão daqui para frente o foco deste artigo. A principal diferença entre os dois grupos é que, enquanto o grupo do Baixo Kolyma mantém rebanhos de renas domesticadas, os membros do Alto Kolyma conservaram-se caçadores, e os únicos animais que domesticaram foram os cachorros, que eles usam para guiar trenós e para caçar.

A língua dos Yukaghirs pertence ao chamado grupo paleo-asiático e, por convenção, é considerada geneticamente isolada. Entretanto, a língua esteve sobre forte pressão do russo, que agora é quase dominante (Maslova & Vakhtin, 1996:999). Hoje, apenas a geração mais velha é versada na língua indígena (Vakhtin, 1991).

No período da conquista russa do nordeste da Sibéria, em meados do século XVII, os Yukaghirs habitavam um vasto território (em torno de 1.500.000 km²), que ia do rio Lena, a oeste, ao rio Anadyr, a leste, limitado ao sul pela Cordilheira Verkhoyansk e, ao norte, pelo Oceano Ártico. Estima-se que nessa época os Yukaghirs totalizavam 5.000 indivíduos (Zukova, Nikolaeva & Dëmina, 1993). Entretanto, ao longo dos três séculos seguintes eles sofreram um enorme declínio, ao ponto de se tornarem quase extintos (Morin & Saladin d'Anglure, 1997:168). Guerras com os vizinhos pastores de renas, como os Chukchi e os Koryaks, reduziram bastante a população Yukaghir, assim como a fome generalizada devido à falta de caça. Ainda mais desastrosa foi a introdução de doenças pelos russos (Jochelson, 1926:54-55).

A despeito dos séculos de declínio, a população Yukaghir passou por um notável crescimento em décadas recentes. De acordo com o censo de 1989, há um total de 1.112 yukaghirs, entre os quais cerca da metade pertence ao grupo do Alto Kolyma. Surpreendentemente, o censo de 1979 apontava ao todo apenas 500 yukaghirs. Esse aumento notável pode, contudo, ser explicado com facilidade: segundo a legislação russa, os Yukaghirs desfrutam de certos privilégios econômicos, como direitos especiais de caça e pesca. Como resultado, a maioria das crianças nascidas de parentes misturados é registrada hoje como yukaghir (Derlicki, 2003:123). Atualmente, a população de Nelemnoye conta com 307 habitantes, entre os quais 146 são registrados como Yukaghirs. Além de alguns poucos evens, a população restante é, grosso modo, inteiramente listada como sakha ou russa.

Nos tempos antigos, a caça yukaghir era parte de um estilo de vida puramente de subsistência, mas com a expansão russa para a Sibéria em meados do século XVII, a sua economia de caça tomou uma direção comercial. Peles selvagens – especialmente de marta[1] – eram uma fonte de riqueza sem paralelos para o Estado russo, e os Yukaghirs tornaram-se caçadores de peles, assim como caçadores para a subsistência (Willerslev, 2000).

A importância da caça comercial continuou ao longo do período soviético. Caçadores yukaghir foram assistidos com "planos" que estabeleciam quantas peles de marta eram esperadas para serem enviadas aos *sovkhoz* (fazendas estatais), em troca do dinheiro que recebiam. A caça de subsistência permaneceu vital até meados de 1960. Contudo, com o aumento constante da incorporação de Nelemnoye à economia do Estado soviético, e com o aumento concomitante de pagamentos em dinheiro e entrega centralizada de bens de consumo, a caça para obter carne tornou-se um sustento suplementar (Willerslev, 2012).

Foi também durante o domínio soviético que as relações de gênero yukaghir mudaram de forma radical: tradicionalmente, os homens e as mulheres yukaghir

moravam e trabalhavam juntos. No entanto, a partir da década de 1960, isso mudou: as autoridades soviéticas fizeram esforços especiais para sedentarizar as mulheres, que eram vistas como não envolvidas diretamente na caça e, dessa maneira, uma "fonte inútil de trabalho" (Vitebsky & Wolfe, 2001:84; Willerslev, 2010). Elas foram transferidas para a vila de Nelemnoye, onde eram oferecidos a elas "trabalhos limpos", como cozinheiras, administradoras, contadoras e professoras. Desde então, virtualmente todas as mulheres passaram a viver e a trabalhar todo o tempo na vila, enquanto os homens levam de oito a dez meses do ano caçando na floresta.

Esta divisão sexual do trabalho imposta pelas autoridades soviéticas começou a mudar a partir do colapso das fazendas estatais em 1991, com a maioria das pessoas retornando a um modo de vida baseado na subsistência. Na realidade, nenhum salário foi pago desde 1993, enquanto os preços de produtos essenciais subiram centenas por cento. Consequentemente, várias mulheres foram forçadas a tomar parte outra vez nas atividades de subsistência, e várias delas ajudam agora seus maridos a pescar e a coletar bagas, durante o verão e o outono, na floresta. Em geral, o foco mudou da caça por peles para a pura subsistência. Uma extensa variedade de animais é caçada, incluindo ursos-pardos, renas selvagens, gansos, patos e ovelhas da montanha. Mas é o alce (*Alces alces*, a contraparte asiática do alce americano) que é de longe o animal de caça mais importante. Eu estimaria que o alce representa 50% ou mais do total da entrada de calorias em Nelemnoye (Willerslev, 2007:30).

Os grupos de caça yukaghir são de escala pequena, flexíveis e altamente igualitários. A um caçador não é exigido caçar com nenhum grupo específico de pessoas; ele é livre para viver e trabalhar com o grupo que desejar. Portanto, grupos de caça são unidades extremamente instáveis; eles envolvem cinco ou seis indivíduos, muitos dos quais não são relacionados genealogicamente, e as pessoas se movem de maneira constante para dentro e para fora desses grupos. Mais ainda, quando determinadas famílias identificam-se a si mesmas e são identificadas por outros como moradoras em territórios ribeirinhos particulares, elas não têm mais direitos de caçar ali do que os demais. Qualquer um vive e caça onde quiser, sem restrições.

O mesmo princípio igualitário é também evidente no que diz respeito à liderança. Enquanto lideranças existem entre caçadores, ela é *ad hoc* e muda frequentemente. O papel principal do líder de caça é supervisionar uma distribuição equânime da carne. A todos aqueles que tomam parte na caça é dado o direito de partes iguais, independente da idade e da habilidade. Caso um líder de caça exerça seu papel como um distribuidor injusto, os outros caçadores irão

abandoná-lo ou outro membro começará a ter autoridade e, mais cedo ou mais tarde, será reconhecido como um novo líder do grupo.

Esta condição de fluxo essencial é repetida na relação entre as várias classes de seres vivendo no ambiente da floresta. De fato, como irei descrever, para os Yukaghirs, uma classe de seres facilmente se transforma noutra: humanos tornam-se animais, animais transformam-se em humanos, e os mortos convertem-se nos vivos. Não há fronteiras fixas aqui, apenas uma interminável continuidade de transformações.

Transformações humano-animais

Caçadores yukaghir às vezes descrevem a si mesmos como "pessoas com os corpos abertos" (*otkryt tela*), tradução dada por eles para o russo de *ongdsjotjunai sjoromok* (*sic*), significando "carne crua" na língua yukaghir (Willerslev, 2007:163). Por isso, referem-se a um conceito de caça que é baseada numa hábil e deliberada "desumanização", na qual eles removem suas qualidades corporais humanas e assumem uma nova identidade ou capacidade, reformulada na imagem da sua presa animal. Isto envolve remover o cheiro humano indo para a *banya* (sauna) na noite anterior à partida para a floresta. Caçadores não usam sabão, mas limpam-se com espanadores de bétulas. Diz-se que o alce reconhece o cheiro atrativo das folhas de bétulas e não foge, mas se aproxima do caçador. Além do mais, crianças pequenas, que são ditas terem um odor humano particularmente forte, são mantidas afastadas dos caçadores. Cheirar tem o mesmo valor que beijar, e o carinho para com as crianças é normalmente demonstrado ao se encostar o nariz em sua nuca, inalando seu odor. Contudo, quando um caçador parte para a floresta, ele raramente cheira seus filhos, evitando assim a contaminação através do odor que exalam.

Outra precondição central para o sucesso na caça é a abstinência sexual. Pelo menos um dia antes de empreender uma viagem de caça, os caçadores abstêm-se de sexo completamente. Este fato, como descreverei abaixo, é explicado em função de a atenção sexual do caçador ter que estar direcionada para a presa animal e associada ao ser espiritual, mas também porque o intercurso sexual deixa um inequívoco odor humano. Os caçadores me asseguraram que apenas aqueles que não cheiram a fluidos humanos atrairão a presa. Durante o inverno, caçadores também se vestem com peles de alce e renas. Não se trata simplesmente de uma questão de manter-se aquecido, mas também de parecer e de mover-se como uma presa. Da mesma maneira, os esquis dos caçadores são cobertos por baixo com suaves peles de pata de alce, imitando o som do animal movendo-se na neve.

Quando estão caçando, os Yukaghirs cessam, portanto, de ser um corpo

estranho, estrangeiro, para o mundo da floresta e os animais que caçam. Para eles, a própria natureza da caça implica que o caçador se identifique com sua presa e tente averiguar seu modo de percepção e ação imitando seus movimentos corporais e cheiros. Contudo, é importante salientar que assumir a identidade animal não significa, para os Yukaghirs, tornar-se "natural" em oposição ao "cultural". Não há uma palavra correspondente ao nosso termo "natureza" na língua yukaghir, e nem mesmo uma equivalente ao termo "cultura" como um atributo unicamente humano (Willerslev, 2007:85-86). Antes, diz-se que todos os seres – humanos, animais e espíritos – dentro de sua esfera de existência, veem o mundo de modo similar ou idêntico – isto é, do modo que os humanos o fazem normalmente.

Eduardo Viveiros de Castro (1998:470) chama essa ontologia de "perspectivismo". Como os Araweté e outros grupos amazônicos descritos por ele, os Yukaghirs veem a subjetividade de humanos e de não humanos da mesma forma, porque partilham o mesmo tipo de alma, *ayibii*, que significa "sombra" na língua yukaghir, que os provê com um ponto de vista similar ou idêntico no mundo. Não humanos – animais, árvores, espíritos e os objetos inanimados – portanto, veem o mundo como os humanos o veem: eles vivem em casas entre grupos de parentes, como o fazem os humanos, e veem a si mesmos como caçadores humanos deslocando-se pela paisagem e caçando sua presa. O que diferencia a perspectiva das diferentes espécies umas das outras é a materialidade do corpo: seres humanos veem o alce como uma presa, porque os seres humanos partilham do mesmo tipo de corpo, da mesma forma que o alce, com seu corpo particular, vê o caçador humano como um espírito mau ou um predador. Em outras palavras, é o corpo que vê e que determina o que é visto: quem você é e como você percebe e constrói o mundo dependem do tipo de corpo que você tem.

É na ontologia perspectivista que as tentativas de transformação corporal dos caçadores yukaghir devem ser entendidas. Ao recriar seu corpo à imagem de sua presa, o caçador reflete de volta ao alce uma imagem dele próprio – isto é, o caçador expõe como exterior ou visível o que em realidade é interior ou invisível: a perspectiva infra-humana do animal. Portanto, o que o alce vê no caçador não é um espírito mau ou um predador, mas sua própria imagem, a sua própria "humanidade". Tomado por esta imagem de si mesmo, o alce não teme o caçador, mas se aproxima e eventualmente se "entrega" àquele que ele percebe como um dos seus.

Os caçadores explicam essa avidez do alce, participando ativamente da caça, em termos de um processo de sedução sexual. Durante os sonhos do caçador, sua alma, *ayibii*, deixa seu corpo e caminha livremente. Os espíritos dos animais chamam por ela, convidam-na para suas casas na floresta para comer e beber e

ter intercursos sexuais. O sentimento de desejo e excitação sexual, que o *ayibii* desperta nos espíritos, é depois estendido à sua contraparte física, a presa animal que, diz-se, na outra manhã corre em direção ao caçador na expectativa de experimentar um clímax sexual.

Dinâmicas caçador-presa

Todavia, nós não podemos nos restringir a ver a caça como uma predação de animais feita pelos humanos, uma vez que o animal e o seu ser espiritual associado também estão engajados em atos predatórios contra o caçador humano. Portanto, ambos – humanos e animais – são caçadores e caçados ao mesmo tempo. O espírito do animal, dizem os Yukaghirs, vai procurar matar o caçador humano "por amor" a ele, de modo a arrastar sua *ayibii* para casa como seu "cônjuge". O espírito do alce busca isso por meio da sedução do caçador, fazendo-o acreditar que o que ele vê não é um alce, mas um companheiro humano. Afinal de contas, assumindo o corpo do animal, o caçador também assume o seu ponto de vista e está a partir daí apto a ver o alce como ele vê a si mesmo – isto é, como um ser humano. Quando isso acontece, uma verdadeira metamorfose ocorre e as memórias do caçador de sua identidade passada são perdidas.

De fato, nós encontramos um grande número de histórias que causam ansiedade, nas quais o caçador humano encontra sua presa na forma de um humano, e a acompanha de volta à sua casa, jamais retornando à sua própria esfera humana de existência (Willerslev, 2004:634-635). Da mesma maneira, ocasionalmente, ocorre de um caçador se tornar tão absorvido por um aspecto sedutor ou uma ação observada no alce que ele se esqueça de matá-lo. Falhas deste tipo são explicadas dizendo-se que o caçador "apaixonou-se" por sua presa. Consumido por esse amor, ele não pode pensar sobre mais nada, deixa de comer e pouco depois morre. Sua *ayibii*, os caçadores dizem, segue depois para viver com a presa animal. Para o caçador, portanto, matar uma presa não é apenas uma questão de adquirir carne, mas também uma perigosa luta para garantir as fronteiras e preservar sua identidade como pessoa humana.

A ação de matar a presa, entretanto, não marca o final da caçada. Na verdade, pelo contrário. Até o momento do ato de matar, a caça é essencialmente não violenta, envolvendo puramente relações positivas e não coercitivas de sedução. Todo aspecto de violência vai sendo na realidade ocultado. Mesmo a retórica do caçador oculta de maneira eficaz o fato de ele ser um predador humano. O alce, por exemplo, é referido como "o grandalhão", enquanto o urso é chamado de "o dos pés descalços". Da mesma maneira, a arma é designada como a "vara", e a "faca" é chamada de a "colher". Igualmente, o caçador não diz: "Vamos caçar o

alce", mas usa frases codificadas como: "Vamos dar uma olhada no grandalhão", ou "Eu estou indo caminhar" (ver Descola, 1996:226). Ainda, no momento em que ocorre a morte há um total deslocamento de sentido: agora está claro para o espírito do animal que aquilo que deveria ser um "caso de amor" é de fato um "monte de mentiras" e que a intenção real do caçador é a violência predatória. O espírito, a partir daí, procurará se vingar, atingindo-o com enfermidades e morte (ver Kwon, 1998:119).

Para evitar ser predado, por sua vez, caçadores empregam várias táticas de deslocamento e substituição para ocultar o fato de que eles são os responsáveis pela morte violenta do animal. Assim, imediatamente depois de matar o alce, eles fazem uma pequena, precária figura esculpida na madeira, que eles pintam com linhas, usando sangue do animal abatido. A figura é tida como um modelo em miniatura do "matador do animal". É pendurada por uma corda acima da carne e serve para atrair a atenção do espírito furioso. O espírito, dizem os caçadores, irá sentir o cheiro do sangue da sua "criança" pintado no corpo da figura e irá atacá-la. Enquanto isso, os caçadores podem fracionar o animal e transportar sua carne para o acampamento. A figura de madeira, contudo, é deixada no local da morte como um tipo de representação física do "assassino", para atrair a ira do espírito.

O ritual performatizado após matar um urso segue padrões semelhantes, porém é mais elaborado, já que o perigo e o medo são maiores e o custo do erro mais aterrorizante. Após retirarem a pele do urso, os caçadores vendam ou picam os seus olhos enquanto crocitam como corvos (Willerslev & Pedersen, 2010:270). Isto fará com que o urso acredite que foi o pássaro que o cegou. Além disso, eles se dirigirão ao urso, dizendo: "Grande homem!", "Quem fez isso com você? Um russo [ou sakha/yakut] o matou" (Willerslev, 2007:130). Assim, por meio de várias formas de trapaça, os caçadores buscam direcionar a ira dos espíritos-donos dos animais contra os não yukaghirs – tanto humanos como não humanos.

O acampamento

Ao longo do curto verão, o acampamento dos caçadores consiste de tendas feitas de um grosso tecido de algodão, enquanto a maioria vive em cabanas de troncos ao estilo russo durante o longo inverno. A parte mais importante do interior das tendas e das cabanas é o pequeno fogão de metal. Seu fogo transforma a carne trazida em comida, algo que não é dado, uma vez que o animal de caça é considerado uma pessoa e não um objeto (ver Fausto, 2007). Em outras palavras, o animal precisa ser "dessubjetivado" e o fogo do forno é tido como capaz de realizar essa transformação. Enquanto o fogo converte a problemática carne em

um menos problemático alimento, seu intenso calor também aquece a cabana, até atingir temperaturas de uma sauna quente. Isto é importante, pois enquanto o caçador na floresta assume a identidade do animal, vestindo e cheirando como ele, em contraste, a vida na cabana é caracterizada pela presença intensa do odor humano, especialmente o cheiro de suor, carne assada e fumaça de tabaco. Por esta razão, caçadores sempre penduram suas roupas de pele fora da cabana.

Enquanto comem, e logo depois, eles constantemente falam sobre os dias de caça. Histórias de caçadores podem ser denominadas "minimalistas" (Rosaldo, 1986), nas quais as sentenças são curtas, irregulares e com frequência incompletas: ou o sujeito da frase ou outra parte da sentença está ausente, e deve-se adivinhar o significado de acordo com o contexto geral da história ou em relação com a sentença anterior, ou se tem que decifrar os gestos corporais do orador. Além disso, o narrador não é guiado por nenhuma cronologia rigorosa, mas salta para frente e para trás, entre vários eventos que ocorrem em diferentes tempos e lugares ao longo dia. Enquanto na sua quase totalidade os caçadores narram na língua russa, os mais velhos irão ocasionalmente intercalar frases em yukaghir e sakha, ignorando o fato de que grande parte dos outros no grupo não entende bem essas línguas.

Durante uma caçada na floresta, os caçadores frequentemente saem sozinhos em busca da presa, mas quando estão se movendo em grupos, para caçar alces ou ursos, por exemplo, é raro qualquer palavra ser dita. Se algum som é produzido, são imitações do animal que eles esperam atrair. Por contraste, a comunidade discursiva dos caçadores e a aparentemente interminável troca de narrativas sobre a caça distinguem a vida no acampamento.

Renato Rosaldo (1986:108) sugeriu que em sociedades caçadoras de pequena escala, semelhantes àquela dos Ilongot do norte das Filipinas, contadores de histórias falam para pessoas que compartilham um enorme conhecimento prévio sobre suas práticas de caça e sobre sua paisagem. Consequentemente, histórias de caça podem comunicar informações com brevidade telegráfica, pois os falantes reconhecem a base profunda do conhecimento dos ouvintes (Rosaldo, 1993:129). Contudo, eu não acredito que este argumento seja válido para os Yukaghirs. Um grupo de caçadores consiste em pessoas com diferentes níveis de conhecimento, desde experientes usuários daqueles recursos, com prolongada relação numa determinada área de caça, até iniciantes inexperientes e pessoas novas, que acabaram de se juntar ao grupo. Por isso, a distribuição social do conhecimento dentro de um grupo de caçadores é necessariamente plural, já que nem todo caçador possui a mesma quantidade e o mesmo tipo de conhecimento.

Desta forma, acho difícil aceitar que a comunidade discursiva dos Yukaghirs

esteja baseada em algum tipo de corpo de "conhecimento de fundo partilhado" sobre "a paisagem e as práticas de caça" que os "falantes podem seguramente supor" (Rosaldo, 1986:108). Além disso, deve-se questionar que valor as narrativas dos caçadores mais velhos possam ter como "conhecimento", quando eles, de forma deliberada, intercalam frases yukaghir e sakha, que são ininteligíveis para muitas pessoas do grupo. Se o objetivo dos caçadores experientes fosse comunicar e transmitir conhecimento, eles deveriam presumivelmente fazer isso em uma língua que os outros pudessem entender.

Como explicação alternativa, sugiro que a importância do modo de narrativa dos caçadores não seja um instrumento para a troca de conhecimento, mas sim um tipo de ferramenta mágica para "humanizar" os caçadores, no ponto-chave do seu retorno através de uma linha conceitual, isto é, no sentido de permitir a eles se afastarem do perigoso estado de liminaridade da caça e reconstruir sua identidade mais estável e segura como pessoas humanas, de volta ao espaço do acampamento. Entretanto, a fim de estabelecer o fundamento etnográfico desta interpretação alternativa, preciso dizer algo sobre as concepções yukaghir de conhecimento, que são baseadas em uma ontologia do conhecer e do compreender que considera a informação verbal inferior, se comparada com a experiência prática direta.

Renascimento

Como outros povos indígenas do Ártico – os Inuits, por exemplo, descritos por Lee Guemple (1991) – os Yukaghirs veem uma criança recém-nascida como um parente falecido que retornou. Em um dado momento durante a gravidez, *ayibii*, a alma da pessoa falecida, entra no útero da mãe através da sua vagina e possui a sua criança que está prestes a nascer. Desse modo, os dois se tornam, por assim dizer, uma só pessoa, e a criança partilha com o falecido a sua personalidade, incluindo o mesmo repertório de habilidades e conhecimentos. Em suma, todos os elementos de caráter e de conhecimento que nós usualmente compreendemos como algo acumulado através da vida são recebidos pela criança de uma vez, em um pacote, ainda antes de seu nascimento (Willerslev, 2013).

Não obstante, os Yukaghirs dizem que, no momento em que a criança adquire a linguagem, uma falha em sua memória ocorre. O conhecimento da criança não está perdido com isso, mas ela não está mais explicitamente consciente de quem é e do que sabe. Seu saber vem à tona em um tipo de forma encapsulada, que precisa ser extraído através de um processo de redescoberta pessoal e da aquisição de habilidades através da prática, ao invés de um treino formal. Engajar-se em atividades cotidianas, como caçar, é considerado,

portanto, como um ato de recordação. Assim, para os Yukaghirs não há algo como “crianças”, pelo menos não no sentido de um recipiente vazio que deve ser preenchido com cognição (Guemple, 1991:135). Uma pessoa sabe desde o começo tudo o que virá a conhecer, não estando assim em débito com ninguém por seu conhecimento.

Esta perspectiva tem maiores implicações na maneira como a aprendizagem é entendida entre os Yukaghirs. Ao invés de ser uma questão de transmissão explícita da informação “de cima pra baixo”, por assim dizer, é uma questão de assistir ou guiar a pessoa em atividades práticas através das quais ela realizará o que se acredita que ela já sabe. Desse modo, eu quase nunca vi crianças ou jovens sendo instruídos em algo ou recebendo explicações. Em vez disso, crianças são encorajadas a explorar o mundo por elas mesmas, com o mínimo de interferência dos adultos. Na verdade, eu presenciei com frequência situações, similares àquelas descritas por Jean-Guy Goulet (1998:39-42) entre os Dene Tha, nas quais as crianças brincavam com fogo ou álcool enquanto seus pais simplesmente observavam à distância. Goulet resume esse *ethos* de intervenção mínima escrevendo: “Porque os Dene consideram o conhecimento verdadeiro como pessoal, conhecimento de primeira mão, eles aprendem através de uma forma que enfatiza o não verbal sobre o verbal, o experimental sobre a exposição de princípios” (Goulet, 1998:58).

Essa ênfase no conhecimento experimental não verbal de primeira mão sobre a instrução verbal segue dominando a vida adulta. Dessa maneira, para o caçador yukaghir individual, o conhecimento sobre caça só é reconhecido *como tal* quando ele próprio o testou na prática e viu por si mesmo que realmente é verdadeiro ou funciona. Ou como David M. Smith colocou em relação aos caçadores chipewyan, e que da mesma forma é verdadeiro para os Yukaghirs: “informação verbal não é nunca vista como suficiente; conhecimento experimental em primeira mão é *sine qua non* epistemológico” (1998:417).

Meu ponto é que para os Yukaghirs, assim como para muitos povos do Ártico, o que provê o conhecimento não é a linguagem, mas os atos de engajamento perceptual direto com o mundo – atos que se acredita ocorrerem independentemente da própria linguagem. Para eles, o conhecimento é algo que antecede a linguagem; esta não é mais do que uma atividade secundária que nomeia coisas que, se acredita, as pessoas já conhecem. De fato, os caçadores yukaghir afirmam que instruções verbais podem inclusive distorcer o entendimento apropriado das pessoas sobre as coisas. Portanto, na visão deles, a linguagem é algo que obstrui mais do que promove o genuíno entendimento das coisas.

Humanizando a si mesmo através das palavras

É nesse contexto de atitude geral de desconfiança dos caçadores, e algumas vezes até mesmo de hostilidade, em face da linguagem e da informação transmitida pela linguagem, que eu acredito que a narração deles de histórias deve ser entendida. Tais histórias não servem a um propósito educacional. Na verdade, elas são frequentemente ininteligíveis para muitos membros do grupo. Ainda, para os Yukaghirs, a linguagem é, como o corpo humano, um aspecto inseparável do que significa ser humano. Isto não quer dizer que a linguagem é vista como um atributo unicamente humano. No mundo dos Yukaghirs, os humanos não têm nada que os não humanos não tenham ao menos um vestígio, e a linguagem não é uma exceção. Assim, considera-se que as várias espécies animais falam em suas próprias línguas, do mesmo modo que se acredita que elas vivem vidas análogas às dos humanos: quando perambulam pela floresta, elas aparecem sob o disfarce do animal predador ou da presa (assim como os seres humanos o fazem quando saem para caçar), mas estes, quando estão em suas próprias terras e acampamentos, penduram seus casacos de pele, assumem a forma humana e falam suas próprias línguas "humanas". É exatamente com respeito a este último ponto, sobre a linguagem ser uma marca da "humanidade como condição" (Descola, 1986:120), partilhada por ambos – humanos e não humanos – que eu creio que nós devamos compreender o modo narrativo dos caçadores.

O que a fala faz é, com efeito, transformar os seres, sejam humanos ou não humanos, levando-os de volta ao seu modo de existência ordinário. A comunidade discursiva e a troca interminável de palavras "humanizam" não só eles, mas também o espaço do acampamento, como o faz a remoção da roupa de pele, o cheiro da comida cozida e a fumaça de tabaco. Discurso e cheiro – ambos tidos como aspectos de identificação de uma humanidade – devem, assim, ser vistos como um tipo de instrumento mágico, para sanear um sentido de alteridade do eu e reconstruir a identidade em um formato humano mais estável.

Não é tanto o significado expresso das palavras, mas o ato mesmo de falar é que tem relevância. Se o narrador é completa ou parcialmente compreendido, é de importância secundária. Não se espera dos ouvintes que prestem muita atenção às palavras para captar-lhes o sentido. Ao contrário, é o ato de falar que provoca o efeito pretendido. Isto os confronta, quase os subjuga à realidade primordial da vida social humana, da qual eles foram previamente removidos, e os força a examinar o evento da caça nesses termos. Por este motivo, o seu modo narrativo está diretamente envolvido na promoção da reflexividade. Caçadores são, através de seus engajamentos na narração de histórias, providos da oportunidade de refletir de forma retrospectiva sobre o dia de caça, para se apartarem

da sua arriscada entrada no mundo liminar da caça e "olharem para isto" a partir da segura esfera social humana do acampamento. O resultado é que eles se tornam conscientes da sua própria consciência (Turner, 1982:75). Eles veem que não são alces, mas pessoas humanas genuínas.

Conclusão

Este artigo descreveu as inversões simétricas entre humanos e não humanos e entre vivos e mortos. Para os Yukaghirs, como vimos, nenhuma categoria de seres é sempre permanente e qualquer um pode se transformar virtualmente em qualquer outra coisa: humanos se tornam animais, animais se tornam humanos e o morto se converte no vivo. De fato, enquanto espera para reencarnar, a alma da pessoa morta, *ayibii*, dizem, vive na "Terra das Sombras" (Yuk. *ayibii-lebie*) ou na "Segunda Moscou", como é também chamada (Willerslev, 2012:159-64). É um lugar que se acredita ser uma inversão deste mundo: as pessoas lá vivem em cabanas e tendas, comem e caçam, como eles deveriam fazer normalmente, ainda que coisas básicas, como o dia e a noite, o inverno e o verão, sejam invertidas.

Dentro desse quadro de contínua transformação, eu foquei dois diferentes modos de ser: a floresta e o acampamento. Quando estão caçando, os Yukaghirs se transformam em presas animais, assumindo sua identidade e seu modo de percepção. O espaço do acampamento é o simétrico inverso da vida na floresta, já que ele serve para humanizar os caçadores e restaurar seu senso original do eu e sua perspectiva. O importante a se notar, contudo, é que em ambos os casos o ponto de vista do caçador nunca é exclusivamente seu, mas é sempre entrecruzado pelo dos outros. Na floresta, o caçador vê o mundo através dos olhos da sua presa animal, enquanto no acampamento ele o vê com os olhos de um parente falecido, de quem ele é considerado uma encarnação. Em outras palavras, para os Yukaghirs não há algo como ver com os próprios olhos. As pessoas sempre veem também através dos olhos de outros.

Esta é uma afirmação que está muito distante da convenção do sujeito individual do pensamento ocidental, segundo a qual os olhos da pessoa são unicamente seus e a sua visão não se cruza com a dos outros. Em sentido literal, o senso comum do conceito de pessoa ocidental é egocêntrico: o mundo é centrado no espectador, que é a essência ou o cerne da identidade. Para os Yukaghirs, não existe um centro da identidade como este. Para eles, pessoalidade não diz respeito a uma classe de seres ou entidades; antes, ela implica relações. Não haveria nenhum caçador sem presa, assim como não haveria nenhum vivo sem as almas dos mortos, pois uma pessoa somente alcança sua pessoalidade em

virtude da relação que tem com sua encarnação prévia ou com o animal caçado. A pessoa yukaghir, assim, é essencialmente e inerentemente relacional, não tendo existência própria fora ou separada das relações em que se insere.

Recebido em 10/09/2012
Aceito em 26/09/2012

Rane Willerslev é professor de antropologia e diretor do Museu de História Cultural, Universidade de Oslo. É autor de *Soul Hunters: Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs* (University of California Press, 2007) e de *On the Run in Siberia* (University of Minnesota Press, 2012). É também organizador (com Christian Suhr) de *Transcultural Montage* (Berghahn books, no prelo) e, com Dorthe Refslund Christensen, de *Taming Time, Timing Death: Social Technologies and Ritual* (Ashgate Publishing, no prelo).

Notas

1. Trata-se do *Martes zibellina*, mamífero da família dos mustelídeos, cuja pele é em geral castanho-escura. Espécies da mesma família encontradas no Brasil são a lontra (*Lontra longicaudis*) e a ariranha (*Pteronura brasiliensis*). N. T.

Referências bibliográficas

DERLICKI, J. 2003. “The New People: the Yukaghir in the Process of Transformation”. In: L. Mroz & Z. Sokolewicz (eds.). *Between Tradition and Postmodernity*. Committee of Ethnological Science, Polish Academy of Science, Institute of Ethnology and Cultural Anthropology of the University of Warsaw. pp. 121-136.

DESCOLA, P. 1986. *La Nature Domestique: Symbolism et Praxis dans l'Ecologie des Achuar*. Paris: Maison des Science de l'Homme.

_____. 1996. *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

FAUSTO, C. 2007. “Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia”. *Current Anthropology*, v. 48, n. 4:497-530.

GOULET, J.G.A. 1998. *Ways of Knowing: Experience, Knowledge and Power among the Dene Tha.* Lincoln and London: University of Nebraska Press.

GUEMPLE, L. 1991. “Teaching Social Relations to Inuit children”. In: T. Ingold; D. Riches & J. Woodburn (eds.). *Hunters and Gatherers II: Property, Power and Ideology*. Oxford: Berg Publishers Ltd. pp. 131-149.

JOCHELSON, W. 1926. *The Yukaghir and the Yukaghized Tungus* (ed. F. Boas). New York: American Museum of Natural History.

KWON, H. 1998. “The Saddle and the Sledge: Hunting as Comparative Narrative in Siberia and Beyond”. *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 4 (1):115-127.

MASLOVA, E. & VAKHTIN, N. 1996. “The Far North-east of Russia” (map and text). In: S.A. Wurm; P. Mühlhäuser & D.T. Tryon (eds.). *Atlas of Languages of Intercultural Communication in the Pacific, Asia, and the Americas*. Berlin and New York: Mouton de Gruyter. pp. 999-1001.

MORIN, F. & SALADIN D'ANGLURE, B. 1997. “Ethnicity as a Political Tool for Indigenous Peoples”. In: C. Govers & H. Vermeulen (eds.). *The Politics of Ethnic Consciousness*. London: Macmillan. pp. 157-193.

ROSALDO, R. 1986. “Ilongot Hunting as Story and Experience”. In: W. Turner & E.M. Burner (eds.). *The Anthropology of Experience*. Urbana, IL: University of Illinois Press. pp. 97-138.

_____. 1993. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston, MA: Beacon Press.

SMITH, D.M. 1998. "An Athapaskan Way of Knowing: Chipewan Ontology". *American Ethnologist,* 25 (3):412–32.

TURNER, V. 1982. *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: PAJ Publications.

VAKHTIN, N. 1991. *The Yukaghir Language in Sociolinguistic Perspective*. Leningrad, USSR: Institute for Linguistics, Academy of Science.

VITEBSKY, P. & WOLFE, S. 2001. "The Separation of the Sexes among Siberian Reindeer Herders". In: A. Low & S. Tremayne (eds.). *Sacred Custodians of the Earth? Women, Spirituality and Environment.* New York and Oxford: Berghahn Books. pp. 81-94.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1998. "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute,* (N.S.) 4:469–88.

WILLERSLEV, R. 2000. *Hunting and Trapping in Siberia*. Copenhagen, Denmark: Arctic Information.

_____. 2004. "Not Animal, Not Not-Animal: Hunting, Imitation and Empathetic Knowledge among the Siberian Yukaghirs". *Journal of the Royal Anthropological Institute,* (N.S.) 10:629-652.

______. 2007. *Soul Hunters: Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press.

_____. 2010. "Urbanites without a City: Three Generations of Yukaghir Women". *Acta Borealia,* v. 27:189-207.

_____. 2012a. *On the Run in Siberia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____. 2012b. "Rebirth and the Death drive: Rethinking Freud's 'Mourning and Melancholia' through a Siberian Time Perspective". In: Dorthe Refslund Christensen & Rane Willerslev (eds.). *Taming Time, Timing Death: Social Technologies and Ritual.* Studies in Death, Materiality and the Origin of Time. Vol. 1. London and Burlington: Ashgate Publishing.

WILLERSLEV, R. & PEDERSEN, M.A. 2010. "Proportional Holism: Joking the Cosmos Into the Right Shape in North Asia". In T. Otto & N. Bubandt (eds.). *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology.* Oxford: Wiley-Blackwell. pp. 262-278.

ZUKOVA, L.N.; NIKOLAEVA, I.A. & DËMINA, L.N. 1993. "Les Ioukaghirs". *Études Mongoles et Sibériennes,* pp. 175-190.

Resumo

Para os Yukaghirs da Sibéria, a presa é vista como uma amante que precisa se "entregar" ao caçador, demonstrando desejo sexual por ele. Consequentemente, o caçador busca seduzir a presa transformando seu corpo na imagem dela. Contudo, esse empreendimento é arriscado e pode resultar na perda de sua aderência à espécie original. Por essa razão, dentro do acampamento humano, o processo de caçar é oposto por um contraprocesso, implicando o esforço do caçador em sanear a alteridade do seu eu e reconstruir sua pessoalidade humana. Ainda assim, o caçador não é apenas ele mesmo, uma vez que ele acredita ser a encarnação de um parente morto. O ponto que desejo ressaltar é que a estabilidade do eu ou da pessoa é, na verdade, impossível de se manter entre os Yukaghirs, onde ninguém é apenas ele mesmo, mas sempre alguém mais.

Palavras-chave: Yukaghir, Sibéria, caça, transformação humano-animal, pessoalidade

Abstract

For the Siberian Yukaghirs prey is seen as a female lover, who needs to "give herself up" to the male hunter out of sexual desire for him. Accordingly, the hunter seeks to seduce prey by transforming his body in its image. However, this attempt is risky and may result in him loosing his original species adherence. For this reason, the process of hunting is opposed within the human encampment by a counter-process, implying the hunter's attempt to purge otherness from the self and to reconstruct his human personhood. However, even here, the hunter is not just himself, since he is believed to be the incarnation of a dead relative. The point I want to stress is that stable selves or persons are indeed impossible to maintain among the Yukaghirs, where no one is ever just himself, but always someone else as well.

Keywords: Yukaghir, Siberia, Hunting, human-animal transformation, personhood

Outra espécie de companhia: Intersubjetividade entre primatólogos e primatas

Guilherme Sá
UnB

> [...] Para o coração partilhar verdadeiramente o ser de outrem, tem de ser um coração encarnado, preparado para encontrar diretamente o coração encarnado de outrem. Eu encontrei o "outro" desse modo, não uma vez ou algumas vezes, mas repetidamente ao longo de anos passados na companhia de "pessoas" como você ou eu, embora neste caso, não humanas.
>
> (Smuts, 2002:129-30)

A primatologia talvez seja a mais humana dentre todas as chamadas ciências do comportamento. Esta proposição pode parecer inapropriada uma vez que antropólogos, sociólogos e psicólogos têm, por excelência, um objeto humano como manancial de suas pesquisas. No entanto, o que vemos na primatologia é algo que me parece diferente na medida em que a condição humana vivida pelos pesquisadores e pesquisadoras é constantemente colocada em questão. Ao contrário de tendências que se encontramem evidência nas ciências sociais, o que se percebe na primatologia é a necessidade de explicitar que por trás dos dados coletados existe um sujeito que produz seu conhecimento a partir de experiências vividas cotidianamente em relação com seus "objetos" de pesquisa.

Com um pouco de benevolência poderíamos dizer que a subjetividade e o trabalho de campo já foram tema de amplo espectro de artigos sobre a epistemologia da antropologia durante um tempoque se convencionou chamar de pós-modernismo. Porém, e sem diminuir a importância desta discussão, é possível dizer que, enquanto se discutia o estatuto de sujeitos e objetos entre grupos humanos, a primatologia debruçava-se (um tanto quanto inadvertidamente) sobre o dilema de experimentar sua intersubjetividade em um contexto radicalmente distinto: o das relações entre seres de espécies (e naturezas?) distintas – se este não caracterizasse um problema se lançássemos mão de nosso fundamento multicultural, uma vez que inúmeros grupos humanos constroem laços bastante concretos de socialidade com outros não humanos, e esta não é nenhuma novidade. No caso da primatologia, não podemos deixar de levar em conta de que se

Anuário Antropológico/2011-II, 2012: 77-110

trata de uma ciência pautada em rígidos protocolos de observação, averiguação e comprovação de dados. Em suma, trata-se de uma ciência moderna.

Após longos períodos de trabalho de campo, com imersão total na vida dos mais diversos grupos de primatas, os/as cientistas retornam, publicam artigos científicos em periódicos renomados e através deles – da experiência de campo e da produção científica – constroem carreiras muito bem-sucedidas. A controvérsia se inicia quando alguns desses pesquisadores decidem publicizar as assimetrias entre os processos de experiências subjetivas concernentes à pesquisa de campo e a objetivação de seu conhecimento em artigos científicos. Este tema vem à tona através da publicação de uma forma bastante peculiar de literatura que destaca as narrativas vividas durante o período em que estiveram em campo. Nessas narrativas podemos perceber a troca sempre presente de experiências entre humanos e não humanos ou, mais especificamente, é possível localizar tanto a participação dos primatas nas histórias de vida de seus primatólogos quanto a recíproca, primatólogos compondo as histórias de vida de seus primatas. É sobre este tipo de narrativa que tratarei a seguir.

Primeiro, é importante frisar o caráter fundamentalmente experiencial e particular deste tipo de história. São histórias vividas e contadas durante o trabalho de campo de primatólogos. Constituem uma espécie de discurso oficioso, ocultado na medida em que ainda se crê que sua veiculação possa comprometer a credibilidade científica pautada estritamente em valores objetivos. São sussurros que ecoam pelas florestas, mas que dificilmente adentram os nichos dos laboratórios.Não há espaço para subjetividades[1] nas publicações em periódicos científicos qualificados, nos quaisimperam gráficos, tabelas e números.

Todavia, estes códigos ocultam um mundo não purificado (Latour, 2000, 2001), cenário da maioria das narrativas intersubjetivas: o trabalho de campo. Relatos de experiências de campo são comuns entre os primatólogos que se dedicam a registrá-los como memórias em livro. Por isso, quando ultrapassam os limites das matas fechadas, essas histórias encontram respaldo somente em um *locus* onde a subjetividade é confundida com exotismo e, por vezes, com excentricidade: um gênero literário muitas vezes depreciado pelos próprios cientistas e ignorado pelos estudiosos da ciência que valorativamente o caracterizam como para-científico. Não é à toa que os próprios autores se resguardam das críticas através de justificativas que estrategicamente confundem seus relatos *experienciais* com narrativas *experimentais*. Experimentar assume, portanto, o duplo sentido de efetivamente se comprometer com seus objetos-sujeitos inumanos e desonerar-se de ser objeto de críticas desumanas. E assim começam a contar suas histórias.

> Quantitative data are essential for valid comparisons with other studies, and, in the forest, muriqui behavior is recorded according to a carefully developed protocol. But these data alone do not convey what the day-to-day experience of accompanying muriquis has been like, and many special events and interactions elude neat, numerically coded categories. This book includes these anecdotes because it is the stories about the monkeys and the progress of the research that provide an essential context for the scientific findings. I hope that these tales impart something of what following the muriquis has been like over the years, in a way that is accessible to anyone interested in primate behavior without compromising the integrity of the results(Strier, 1992:xvii-iii).

Complementares às descobertas científicas, as histórias anedóticas também informam, detalhando os "matizes do caráter", as "sinuosidades de seus motivos" e as "fases de suas deliberações" (Levi-Strauss,1989), enredando agentes humanos e não humanos em torno de suas experiências.

> My principal interests have been to understand the behavior and ecology of muriquis from a comparative perspective, and to collect basic data that will contribute to conservation efforts on their behalf. These two goals have persisted over the years, but a brief incident that occurred early on marked a turning point, when the research became more than a dispassionate study motivated solely by scientific questions (Strier, 1992:XV).

Tomando todo o cuidado contra possíveis más interpretações, Strier afirma seu compromisso com a atividade científica antes de render-se às motivações emergentes de um encontro intersubjetivo com os muriquis:

> It was December 16, 1983, six months into the 14 month time period allotted for my doctoral dissertation research. [...] I was sitting in the shade of nearby tree, looking forward to a few hours of calm after the difficult trek that the muriquis had led me on that morning. I could see most of the 23 muriquis in the group from my vantage point, and was systematically recording the spatial relationships between them at 15 minute intervals. The majority of the monkeys had already planted themselves securely along the tops of thick boughts and appeared to be asleep, but occasionally one of them would shift to another position, closer to one of its associates.
>
> A flash of movement caught my eye from the opposite direction, where an unfamiliar male was slowly approaching. As he came nearer, it was clear that he

was a male from Jaó, the other muriqui group in the forest. Encounters between the Jaó group and the Matão group, which I was focusing on, were becoming more frequent now that the myrtles along the ridge tops were producing fruit. I had seen this male shadowing the Matãomuriquis a few hours earlier, but he had kept far enough away to avoid provoking any reaction from them.

When the Jaó male entered the canopy above me, he suddenly stopped short and began a series of loud, frenzied alarm calls. He had apparently been startled by my presence and began to threaten me, breaking branches and dropping them all around me as he swung wildly about. Four if the resting females from the Matão group immediately rushed over. I knew that muriquis respond to the alarm calls of one another, so the arrival of these familiar females – Nancy, Mona, Didi, and Louise – did not surprise me. It was distressing, however, that they had responded to alarms from a strange male aimed at me because they were already very accustomed to my daily presence. Were the Matão females going to join the Jaó male's threats? I worried that this event was going to cause them to revert to the skittishness that had characterized their original behavior toward me. How long would it take before they began to accept me again?

The females hesitated before they reached the tree with the Jaó male. They huddled together, then looked at the male, then at me, and then back to the male, who never ceased his threats as he solicited the females' support. Seconds later, the females charged toward the male and began to threaten him! The Jaó male froze, as if he, too, had expected a very different reaction. The females lunged toward him, and he fled into an adjacent canopy with the females behind. They all disappeared down the slope, the male in front, the females behind. It was futile to try to follow them at such speeds, so I stayed put. The forest was filled with the swishing sound of branches as they bent and then rebounded form the muriquis' weight, and the long horse-like neighs and dog-like barks of the females in pursuit. A few minutes later, the females returned to the tree just above me; the Jaó male was nowhere in sight.

The females began to embrace one another, chuckling softly as they hung suspended by their tails, wrapping their long arms and legs around each other. Two of the females disengaged themselves form the others. Still suspended by their tails, they hung side by side holding hands and chuckling. Then they extended their arms toward me, in a gesture that among muriquis, is a way to offer a reassuring hug.

> It took all my scientific training and willpower to resist the temptation – and the clear invitation – to reach back. I had never touched the muriquis before, and I knew that I could not touch them now and still hope to remain the passive observer that was so essential to my ability to record their behavior for the remainder of the study. Furthermore, human and nonhuman primates can share many of the same diseases and parasites, and physical contact would increase the risk of transmitting something harmful to them.
>
> Soon all four of the females who had come to my defense returned to the rest of the group, where they were greeted by softer neighs as they settled back into their places along the branches. The entire interaction, form the moment the Jaó male approached until the females had returned to their sleeping sites, took less than 10 minutes. But it shaped all subsequent years of the research (Strier, 1992:XV-II).

Strier, segundo a experiência que viveu durante seus primeiros dias de trabalho de campo, descreve o momento em que percebe ter sido *aceita* pelo grupo não humano a que se dedicava estudar. O evento evidencia também a percepção dos macacos acerca de seu observador. Mas o que estaria efetivamente em jogo? A capacidade de categorizar dos muriquis, reconhecendo na primatóloga uma não ameaça?Ou, ainda,identificando uma agressão a ela dirigida por seus semelhantes?Ou, quem sabe, percebendo a situação de perigo em que se encontrava a primatóloga impotente? E, para os mais arrojados, poderiam os muriquis fêmeas ter se identificado e se solidarizado com a primatóloga mediante o ataque dos machos invasores?

As narrativas de primeiros contatos dão conta de um momento particularmente significativo de intersubjetividade. "Ser aceito pelo grupo" implica submeter-se a algumas nuances existentes nessa relação como, por exemplo, a supressão do desejo de interagir com o outro em função de um contexto científico específico, o sentimento de empatia pelo objeto-sujeito, ou ainda os riscos da representação cultural da própria ideia de natureza sobre a natureza do outro.

Algumas narrativas apresentam a intersubjetividade como um elemento presente nas assimetrias entre o que é possível ver durante o trabalho de campo e aquilo que se gostaria de narrar a respeito. Muitas vezes suscetíveis à moral, aos princípios e aos valores humanos, descrições realistas de eventos cruéis atormentam até mesmo os pesquisadores mais experientes, como fica explícito nos comentários abaixo:

> A violência intercomunitária e o canibalismo que ocorreram em Gombe, no entanto, eram registros inéditos, e esses acontecimentos mudaram para sempre minha visão da natureza dos chimpanzés. Durante muitos anos eu acreditei que os chimpanzés, ao mesmo tempo em que demonstravam semelhanças extraordinárias com os seres humanos, em vários sentidos, eram, no geral, bem mais "legais" do que nós. De repente, descobri que, sob certas circunstâncias, podiam ser igualmente brutais, que também tinham em sua natureza um lado obscuro. E isso doeu. É claro, eu sabia que os chimpanzés lutavam e se feriam de tempos em tempos. [...] Durante vários anos lutei para elaborar em meu íntimo esse novo conhecimento. Muitas vezes, quando eu acordava no meio da noite, quadros horríveis se desenrolavam espontaneamente em minha cabeça – Satan, com a mão em concha debaixo do maxilar de Sniff, para beber o sangue que brotava de um grande ferimento na cara dele; o velho Rudolf, normalmente tão gentil, pondo-se de pé para atirar uma pedra de dois quilos sobre o corpo prostrado de Godi; Jomeo arrancando um pedaço de pele da coxa de Dé; Figan atacando e esmurrando, repetidas vezes, o corpo trêmulo e ferido de Golliath, um de seus heróis de infância. E, possivelmente o pior de tudo, Passion banqueteando-se com a carne do bebê de Gilka, a boca toda borrada de sangue, feito um desses vampiros grotescos das lendas infantis. [...] Enquanto isso, ignorando por completo o tipo de preocupação que me causavam, os chimpanzés seguiam em frente com suas vidas (Goodall, 1991:121-2).

Todas estas questões presentes na narrativa encontram um denominador comum nas relações intersubjetivas entre pesquisadores e pesquisados. Todavia, por tratar-se de um cenário de produção científica inserida em um regime naturalista, há sempre uma contrapartida reflexiva a respeito da participação do sujeito humano. Logo, as formas de se pensar essa interação tendem a ser tratadas com a mesma objetividade que se supõe residir nos objetos. Tornar inteligível a mútua percepção, a participação, a intervenção e a experiência nessas relações, usualmente, significa culturalizá-las de uma forma em que a ação humana se encontra projetada sobre determinado objeto passivo. Aqui a antítese é renovada ao verificarmos que, mesmo dentro de um sistema naturalista, espera-se dos humanos uma ação impositiva de sua cultura monolítica sobre os não humanos. Agir com objetividade científica seria reconhecer a própria natureza cultural humana ao isolá-la a fim de preservar a natureza não humana a ser traduzida na produção científica. Os anos de treinamento científico evocados por Strier funcionam como um inibidor moderno das relações intersubjetivas, nas quaisnatureza e cultura estão em jogo, e não em posições antagônicas. Dá-se o mesmo

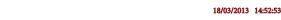
quando Shirley Strum e Bárbara Smuts falam sobre suas tensões ao lidarem com a premência da interação em campo com babuínos:

> A certains moments j´éprouve une intense lassitude physique et mentale, de la frustration, je souffre de déshydratation, d´insolation, mais jamais d´ennui. Le plus difficile est de rester fidèle à mon principe de non-interaction. Il me faut une volonté de fer pour ne pas communiquer avec mes sujets. Etre présent, c´est déjà communiquer d´ailleurs. J´occupe un espace physique dans leur univers, vraisemblablement un espace social aussi(Strum, 1990:86).

> Em cada caso, tive a sorte de ser aceita pelos animais como uma companhia inofensiva, vagamente interessante, que podia viajar com eles, digna de ser tocada por mãos e barbatanas [também teve experiência com golfinhos], embora eu evitasse, a maior parte do tempo, retribuir o toque (Smuts, 2002:130).

Smuts tornou-se uma grande defensora do conceito de intersubjetividade para mediar as relações entre humanos e não humanos. Sua experiência em campo foi fundamental para que sua atitude fosse respaldada em histórias como a que se segue.

> Nos primeiros dias do meu trabalho de campo, quando ainda estava preocupada em fazer as coisas direito, eu via essas sestas (dos babuínos) como valiosas oportunidades de recolher dados sobre quem descansava perto de quem. Mas depois comecei a me deitar com eles. Ainda mais tarde, às vezes me deitava sem eles, isto é, entre eles, mas quando ainda estavam ocupados comendo. Uma vez, adormeci cercada por cem babuínos mastigando e despertei uma hora depois, sozinha, a não ser por um macho adolescente que havia escolhido cochilar ao meu lado (provavelmente achando que, se eu estava dormindo de forma tão profunda, havia encontrado um bom local de descanso). Piscamos um para o outro à luz do sol do meio-dia e depois seguimos calmamente alguns quilômetros atrás do resto do bando, ele mostrando o caminho (Smuts, 2002:133).

A tensão presente em circunstâncias em que a objetividade científica não pode mediar o encontro entre primatólogo e primata é recorrente em diversos relatos. Todavia, sua intensidade varia de acordo com o (des)comprometimento assumido pelas partes envolvidas na relação. Esses eventos frequentemente ocorrem durante as experiências de primeiros contatos e no decorrer do processo

de habituação dos animais. Configurando verdadeiros ritos de passagem, a exposição ao risco de fuga da neutralidade leva o primatólogo a refletir sobre as condições reais de seu trabalho de campo.

Costuma-se pensar os casos de interação entre primatólogo e primata como um mero gesto de intervenção humana na vida dos não humanos. Mas como seria possível admitir que essas demandas partissem de objetos inertes? É sobre este tipo de requisição que Goodall trata ao narrar o drama de uma jovem chimpanzé e de seus acompanhantes humanos ao presenciar uma investida infanticida.[4]

> Ela havia se comportado da mesma forma valorosa quando Melissa tentara salvar a pequena Genie de Passion e Pom. Gremlin pulou repetidas vezes para cima das fêmeas assassinas, batendo nelas com os pequeninos punhos. Chegou até a correr para junto do pessoal de campo, em busca de ajuda. Parada ereta diante deles, olhou-os nos olhos, depois voltou-se para onde Melissa lutava pela vida do filhote, depois de novo para os homens. Eles entenderam que ela queria ajuda, e tiveram vontade de intervir; mas a luta fora muito rápida e furiosa. Sentindo-se inúteis, eles não fizeram nada. Gremlin então voltou correndo, sozinha, e atirou-se sobre as atacantes da mãe, no exato momento em que Pom conseguia arrancar o bebê de Melissa. E sua intervenção foi tão feroz que, só por um instante, Melissa até conseguiu recuperar o filhote – mas a pequena Genie lhe foi mais uma vez arrancada. Desta vez para sempre (Goodall, 1991:176).

Terminantemente desencorajados a estabelecer contatos diretos com os muriquis, existem exceções em que pesquisadores se sentem impelidos a interagir:situação vivida por primatólogos da EBC ao verificarem que uma pequena filhote muriqui chamada Princesa havia sido esquecida por sua mãe Priscila e se desgarrado do restante do grupo. Temerosos de que a filhote pudesse ser predada durante a noite, os primatólogos residentes na Estação resgataram-na,levando-a para o alojamento.[2] No entanto, a condição para o resgate seria devolvê-la à mãe no dia seguinte. Curiosamente, este tipo de evento, apesar de controverso para os protocolos de ação científica, costumam adquirir notável destaque na mídia.

> Cientistas resgatam cria de monocarvoeiro em Caratinga: "Princesinha" foi encontrada por Cláudio Nogueira no dia 11 de novembro. Tinha quatro meses e estava caída no chão, quase morta de frio, abandonada pela mãe e demais membros do grupo. Levada para o Laboratório, foi alimentada à base de

maçã amassada e leite, recuperando, aos poucos, seus reflexos. O trabalho de devolução da macaquinha ao grupo original foi marcado por três tentativas frustradas. Princesa recusou a mãe, a princípio, até montar sobre seu colo e se enrolar de vez no galho de uma árvore.

> Essa operação emocionou os pesquisadores, pelo seu valor simbólico, já que foi a primeira vez que, na prática e de maneira direta, cientistas conseguem salvar um exemplar desta que é uma das espécies de primatas mais ameaçadas em todo o mundo: "É muito diferente a gente trabalhar, anos a fio, observando e ajudando a salvar os monos de longe, através de preservação do seu meio ambiente, e de repente, termos a oportunidade de um contato direto e afetivo como este." – enfatizou o biólogo Eduardo Ventura, diretor da Estação (*Estado de Minas*, 03/01/1993).

Ainda que não nos forneça uma forma de pensar sobre o mundo como um todo, como se propunha outrora nas teorias biológicas reducionistas, os primatas não humanos podem ser reveladores do grupo de pesquisadores que os estudam (Haraway,1989). Seja nomeando ou personificando os primatas, percebendo os seusgestos como se fossem os próprios, habituando-os e pacificando-os, e até envolvendo-se emocionalmente com eles, os primatólogos deixam rastros em seus relatos que dão conta de que essas relações nunca são unilaterais. A recíproca entre os dois sujeitos envolvidos fundamenta a sua aproximação. Isto significa dizer que nas narrativas intersubjetivas o foco não está nas projeções mútuas, mas essencialmente nas descrições das formas de perceber o encontro entre dois seres em mundos contínuos (Ingold, 1993). É por isso que ser aceito em um grupo de primatas implica antes, necessariamente, aceitar que esta seja uma proposição válida.

> Quand on étudie des animaux le problème du mensonge ne se pose pas, mais comment comprendre un être qui ne parle pas ? Voilà un autre problème. Nous oublions souvent que nous sommes nous-mêmes des animaux, que nous percevons le monde extérieur à l'aide de sens spécialisés, avec un cerveau qui est fait pour intégrer l'information de manière spécifique et que nous voyons le fonctionnement du monde à travers le prisme de nos émotions, qui influencent fortement notre concepcion de l'univers idéal. Parmi les premières interprétations du comportement animal, beaucoup sont inconsciemment anthropomorfiques. Elles projettent le comportement humain sur les animaux. Ce problème est particulièrement sensible dans les études sur les singes et

> les grands singes car notre parenté biologique avec un animal nous donne le désir de le décrire en termes humains. Il est plus difficile de deviner le comportement de chimpanzés ; et il est encore plus difficile de ne pas se fier à ses impressions quand on observe des primates supérieurs, justement parce qu´ils nous ressemblent énormément et que leurs émotions et leur langage sont beaucoup plus faciles à comprendre que ceux des autres animaux(Strum, 1990:141-2).

Aceitar as condições impostas ao trabalho científico pela relação entre humanos e não humanos não é tarefa simples para a maioria dos primatólogos. O risco de incorrer em interpretações antropomórficas acompanha o seu trabalho, como observa Strum. Entretanto, a forma como essa antropomorfização se dá pode ser determinante no encaminhamento da pesquisa de campo. O sentido de ver a humanidade como condição comum a humanos e primatas está presente, como veremos, em boa parte das narrativas intersubjetivas transcritas aqui. Aproximando-nos do conceito perspectivista na Amazônia indígena,onde"é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber"(Viveiros de Castro, 2002:360), podemos pensar um princípio de estabelecimento de "relações pessoais" entre humanos e não humanos.

> Na linguagem que estou desenvolvendo aqui, o relacionamento com outros seres enquanto pessoas nada tem a ver com o fato de eles possuírem ou não características humanas. Tem a ver, isto sim, com o reconhecimento de que eles são sujeitos sociais, como nós, cuja experiência idiossincrática e subjetiva de nós desempenha o mesmo papel em suas relações conosco que a nossa experiência subjetiva deles desempenha em nossas relações com eles. Se eles se relacionam conosco como indivíduos, e nós nos relacionamos com eles como indivíduos, é possível para nós ter uma relação pessoal. Se qualquer das duas partes deixa de levar em conta a subjetividade social da outra, tal relacionamento fica impossibilitado. [...] Em outras palavras, quando um ser humano se relaciona com um indivíduo não humano como sujeito anônimo, mais do que como um ser com sua própria subjetividade, é o humano, e não o outro animal, que renuncia à pessoalidade (Smuts, 2002:141-2).

Se "conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido" (Viveiros de Castro, 2002:358), não deveríamos estranhar se tal proposição fosse egressa do contexto em que escreveu Smuts. Não fosse a enorme distância que separa ambos os cenários em que foram formuladas, não surpreenderia dizer

que, para Smuts, assim como para milhares de ameríndios, dizer que os animais são gente é dizer que são pessoas capazes de intencionalidade consciente e de agência (Viveiros de Castro, 2002:372).

Autores como Smuts propõem uma nova síntese, diametralmente oposta àquela proposta por Wilson (1975; 1981), Dawkins (1979) e Morris (1967;1971;1990) notabilizada no pensamento sociobiológico, em que a interseção entre humanos e não humanos far-se-ia sob o signo da biologia, ou seja, da Natureza. Tampouco pode ser explicada na redução inversa, que localiza esse ponto de encontro em uma Cultura. Por intersubjetividade entende-se uma nova reunião de coletivos, humanos e não humanos, partindo do processo de transformação de que são sujeitos. Envolver-se, enredar-se, relacionar-se são as palavras de (des)ordem aqui.

> Ao anoitecer, Melissa estava sozinha. Um dos pés pendia para fora do ninho, e de vez em quando os dedos se mexiam. Fiquei ali, sentada no chão da floresta, embaixo da fêmea agonizante. Ocasionalmente eu falava. Não sei se ela sabia que eu estava lá, ou, se soubesse, se isso faria alguma diferença. Mas queria estar com ela enquanto a noite caía. Não queria que ela ficasse completamente sozinha. Enquanto eu estava lá sentada, um rápido crepúsculo tropical deu lugar à escuridão. As estrelas cresceram em número e piscaram com um brilho cada vez maior através do dossel da floresta. Houve um chamado distante, bem do outro lado do vale, mas Melissa estava silenciosa. Nunca mais eu ouviria seu característico chamado rouco. Nunca mais andaria com ela, de um ponto de comida para outro, esperando, em união com a vida da floresta, enquanto ela descansava, ou fazia festas em uma de suas crias. De repente, as estrelas ficaram embaçadas e chorei pelo passamento de uma velha amiga (Goodall, 1991:183).

Intersubjetividade difere, portanto, daquilo que chamamos projeção por não referir-se à simples antropomorfização do animal ou à zoomorfização do humano – práticas comuns às ditas ontologias naturalista e analogista (Descola, 2005) – mas por tratar-se de um discurso em construção dialógica. Por outro lado, não constitui evidência de uma negação à própria ontologia naturalista na qualestá ubicada. A intersubjetividade aparece como um *curto-circuito* que, antes de invalidar todo o sistema, atesta a sua existência por meio de manifestações anímicas fulgazes, rupturas, reflexividades e *contradicções*.

A invasão dos mundos

Um tema recorrente nas narrativas de primatólogos em campo trata das reais condições em que a pesquisa foi empreendida. Ali são apresentadas as

dificuldades atribuídas, muitas vezes, ao relevo e à vegetação própria daquela região geográfica, mas também às características comportamentais do grupo que nortearam a instrumentalização das pesquisas e os hábitos dos primatólogos. Essa parte do relato descritivo assume muitas vezes um tom de justificativa para o que não foi possível fazer e de rejúbilo pelas peripécias de um ser humano fora de seu mundo.

É justamente esta a impressão que o pesquisador tenta transmitir aos seus leitores: uma sensação de deslocamento. Naquele instante, o primatólogo abandona o mundo dos humanos e adentra o dos não humanos. Sua experiência inicial, marcada por agruras, torna-se produtiva a partir do momento em que esses eventos abrem portas para uma nova percepção acerca de sua relação com o outro e sobre o contexto em que ela está inserida. No caso de Stanford, a relativização das diferentes formas de locomover-se e suas diversas adaptações ao ambiente é importante para o argumento do autor, sustentando uma visão não linear do processo que levou os humanos a adotarem a marcha bipedal. Sua experiência na Tanzânia forneceu-lhe a consciência prática de que o modelo de caminhar sobre as juntas, característico dos chimpanzés, é tão bem adaptado e *evoluído* quanto o andar sobre duas pernas utilizado pelos seres humanos. Sua narrativa oferece bases para ilustrar o processo de aprendizagem ao qual o pesquisador é submetido em campo.

> O calor é escaldante. A grama dourada exala um odor de queimado, as folhas das palmeiras pendem inertes, e estou preso em um engarrafamento. Encontro-me numa estradinha de terra estreita que serpenteia pela encosta dos morros relvados da Tanzânia. O tráfego é um grupo de chimpanzés atrás de comida que forma uma fila à minha frente, acotovelando-se em direção às árvores frutíferas que nascem nos platôs acima de nós. O morro é tão íngreme que, escalando-o atrás do último chimpanzé da fila, meu rosto está no mesmo nível do seu traseiro. Estamos chegando ao cume e, ofegante, só me resta pedir a Deus que eles parem para descansar. Sei que irei perdê-los, se eles continuarem a subir ou resolverem tomar uma trilha difícil para o topo. Para meu alívio, alcanço o cume e encontro os chimpanzés se regalando em um viçoso pé de *Uapaca* – fruta que cresce apenas nos platôs bem altos, o que exige uma longa escalada tanto dos macacos quanto dos pesquisadores que os seguem. Essa é a rotina anual nos meses de agosto e setembro, ao fim de um longo período de estiagem, quando a *Uapaca* está madura. [...]
>
> Depois de uma hora de refeição, a essa altura já com meu fôlego recuperado, estou admirando a vista espetacular do borrão turquesa que é ao longe o Lago

> Tanganica, os chimpanzés se põem, novamente em marcha. Eles rumam para o sul, ignorando as trilhas abertas pelos humanos e optando pela mata densa através da qual graciosamente avançam, usando a parte dianteira do corpo. Só me resta abrir caminho entre arbustos espinhosos que parecem me agarrar enquanto deixam passar, intocados, os macacos.
>
> É meio-dia e já andamos cerca de três quilômetros. Ao que parece, hoje é dia de muita caminhada para os chimpanzés, o que é desalentador para os pesquisadores que tentam acompanhá-los. Eles caminham sobre as juntas, mais ou menos no mesmo ritmo em que vou andando na retaguarda. A diferença é que eles não diminuem o passo nas subidas penosamente íngremes, enquanto eu, praticamente, me arrasto. Outra diferença é que, após um ou dois dias de jornadas longas, como a de hoje, eles costumam passar igual período viajando pouco. Eles tiram uma folga junto a uma árvore frutífera, ao invés de despender energia tentando encontrar a seguinte. Atribuo isso ao problema de caminhar sobre as juntas, quilômetro após quilômetro. Mas a desvantagem da minha postura ereta é ser alto demais para me esgueirar com facilidade por entre os espinhos (Stanford, 2004:37-9).

A mesma lógica de estranhamento e inadequação é apontada na descrição feita por um jornalista que acompanhara a rotina de primatólogos e muriquis em Caratinga:

> O Brasileiro Cordial: [...] A irresistível metáfora do bom selvagem nos empurra para dentro da floresta, apesar do céu de chumbo e do calor de estufa. Encontrar um bicho na mata porém não é apenas uma empreitada difícil. É principalmente a aceitação de uma outra estética e uma ética. Muito diferente de vê-lo no cativeiro, disponível, servil, quase ornamental, num ambiente ordenado e marcado pela supremacia da civilização. No seu habitat nós somos o refém; é ele quem nos olha de cima, ainda mais quando se trata de arborícolas. A hegemonia da natureza se impõe não apenas pelo hipnotismo de árvores seculares, mas em especial por aquilo que se encontra sob elas: uma carrasqueira formada por subbosques de ramos e bambus, troncos caídos e cipós espinhentos que demonstram preferência religiosa pela altura das canelas urbanas. Grotas deslizantes de dezenas de metros – forradas com camadas de samambaias e xaxins onde afundamos até o joelho – desafiam o corpo a manter a postura ereta em humilhantes contorções. Por fim, mosquitos. Muitos. Esgotam qualquer resistência e tornam nossos gestos tão lentos como

pás de um ventilador de filme mexicano. Está tudo pronto para o nocaute da civilização pela natureza: o primata urbano apela inutilmente pelo passado silvestre de suas pernas e pulmões, mas eles não respondem. Estamos na Mata Atlântica. Os muriquis encontram-se mais adiante (estão sempre mais adiante). No alto de uma enorme figueira que sai de um fundo de grota, e ainda assim consegue romper o dossel da mata, vários metros acima, lá estão eles: embolados, abraçados, unidos, fraternais. O contraste da cena com a tônica coercitiva do repertório civilizado chega a ser desconcertante. Nós acusamos o golpe duplo, físico e moral, e caímos de cansaço [...] (Globo Rural, ano 13, n.149, março/1998).

Outra forma de expor esse movimento de aprendizado constante, característico das relações entre pesquisador e objeto, é explicitá-lo em seu caráter pedagógico. Independente do que esta experiência de contato transespecífico possacontribuir com a questão central proposta pelo cientista, a experiência intersubjetiva traz em si a transposição de um mundo humano para um mundo animal, e isso se dá na readaptação de sua própria percepção.[3]

Misturei-me a esses animais na pele de pesquisadora científica e, de fato, a maior parte das minhas atividades quando "em campo" destinava-se a obter informações objetivas, comunicáveis, sobre a vida dos animais. Acabei descobrindo que fazer boa ciência consistia principalmente em passar todos os momentos possíveis com os animais, observando-os com absoluta concentração, e documentando a miríade de aspectos de seu comportamento. Dessa forma, aprendi muita coisa que posso relatar com toda a confiança como descobertas científicas. Mas se um componente do meu ser estava envolvido na investigação científica, uma outra parte de mim, por necessidade, estava absorvida no desafio físico de funcionar em uma paisagem desconhecida, desprovida da companhia de outros humanos ou de qualquer objeto criado pelo homem, a não ser as coisas que eu levava nas costas. Quando comecei a trabalhar com babuínos, meu maior problema foi aprender a acompanhá-los, permanecendo alerta contra cobras venenosas, búfalos irascíveis, abelhas agressivas e buracos bons para quebrar a perna. Felizmente esses desafios foram ficando mais fáceis com o correr do tempo, principalmente porque eu viajava na companhia de guias peritos: os babuínos são capazes de perceber um predador a quilômetros de distância e parecem dotados de um sexto sentido para a proximidade de cobras. Ao me abandonar a seu conhecimento imensamente superior, comecei, como humilde discípula, a aprender com meus

> mestres como ser um antropoide africano.[...]Quando comecei a dominar esse desafio, me vi diante de outro igualmente exigente: compreender e me comportar de acordo com um sistema de etiqueta babuína, de uma sutileza e de uma bizarria de deixar pasma uma Emily Post. Vi-me forçada a essa tarefa pelo fato de os babuínos resistirem às minhas débeis mas sinceras tentativas de convencê-los de que eu era nada mais que um observador isento, um objeto neutro que podiam ignorar. Desde o começo eles discordaram disso, insistindo que eu era, como eles, um sujeito social vulnerável às demandas e recompensas do relacionamento. Como estava no mundo deles, eles determinaram as regras do jogo, e fui assim compelida a explorar o terreno desconhecido da intersubjetividade humano-babuíno. Por meio de tentativas e embaraçosos erros, fui aos poucos dominando pelo menos os rudimentos do comportamento babuíno adequado. Muito aprendi pela observação, mas as lições mais profundas vieram quando me vi participando do ser de um babuíno porque outros babuínos me tratavam como um deles (Smuts, 2002:130-2).

A relação entre primatólogos e primatas passa a ser em si o foco de um tipo de abordagem intersubjetiva. Como se não bastasse apenas observar, há situações em que a demanda é relacionar-se. Diante desta nova exigência, a postura cientificista pautada no distanciamento entre sujeito e objeto parece não mais dar conta de toda a realidade."All of these things – how to walk through the forest with minimal noise, how to hear the sounds I didn't yet know – were unfamiliar skills that none of my careful reading or prior years of study had prepared me for" (Strier, 1992:25).

De acordo com os relatos de Smuts e Strier, a proposta de fazer "boa ciência" aparece agora associada à disposição do pesquisador em aprender com seu sujeito-objeto tudo aquilo que seus anos prévios de treinamento não lhe haviam fornecido. O condicionante é a capacidade do pesquisador de se mimetizar no contexto intersubjetivo, e não apenas camuflar-se na paisagem contando não ser percebido por seus interlocutores não humanos.

> Foi nessa época, em que eu passava horas no campo sem muita preocupação de coletar dados, que me aproximei mais do que nunca dos chimpanzés. Pois estava com eles não para observar, para entender, mas simplesmente porque precisava de sua companhia, uma companhia despida de exigências e de piedade. E, à medida que meu espírito foi sarando, também fui me tornando cada vez mais consciente de uma nova empatia intuitiva com os chimpanzés,

> com esses nossos parentes vivos mais próximos. Desde então, sinto-me mais afinada com o mundo natural, com os ciclos incessantes da natureza, com a interdependência de todas as coisas vivas na floresta (Goodall, 1991:252).

Sem abdicar do pressuposto básico de observar e analisar cientificamente, preservando os princípios já destacados de não interação com os muriquis, Strier encontra em Goodall um ponto de interseção em suas trajetórias: a sensação compartilhada de pouco a poucofazer parte de um mundo que originalmente não era o delas."For the first time, the desire to really know this forest began to take hold in my mind: to live here, to walk through it daily, to become a part of it"(Strier, 1992:26).

E, consequentemente, permitir-se incorporar experiências que também não lhes pertenciam:"Although I had seen my first muriquis for less than a minute, their vocalizations, locomotion, and smell were already imprinted in my mind"(Strier, 1992:26).

Entretanto, no seu retorno ao *mundo dos humanos*, o primatólogo pleno em vivência desta alteridade envolve-se em situações de inversão estranhamente familiares aos primeiros dias no campo. É neste sentido que Strier (1992:42) comenta:

> [...] Arriving in Belo Horizonte at 6:00 am the following morning, I walked the 3 kilometers to the Consulate. It was strange being in a city again. I kept forgetting to watch for traffic when I crossed the streets, but the sudden movement of any debris swept up in a gust of wind on the ground triggered an adrenalin rush as I automatically stopped to make sure it wasn't a snake. My eyes burned, unaccustomed to the automobile exhaust, and my ears hurt from the sharp city noises.

A dupla percepção

A relação entre primatólogo e primata torna-se imediata e imperiosa, como aparece neste relato de Goodall a propósito da compreensão mútua entre distintas espécies de primatas – incluindo humanos – na floresta.

> Certo dia, quando eu seguia Fifi e sua família pela floresta, ouvimos os gritos altos e insistentes de alarme dos babuínos do bando do Acampamento, do outro lado do vale: "Uááá-huuu! Uááá-huu! Uááá-huu!"[...] Avistaram-se os primeiros babuínos, empoleirados em galhos baixos, e olhando para o chão da floresta. Volta e meia um deles começava uma nova série de "Uááá-huuu!

> Uááá-huu! Uááá-huu!". Os chimpanzés – e já eram agora uns oito – subiram nas árvores e também ficaram olhando para baixo, através da folhagem. O que havia ali? Senti-me decididamente inquieta, até localizar uma árvore em que pudesse subir também, caso surgisse a necessidade (Goodall,1991:140-1).

O aviso dado referia-se à presença de uma cobra píton, uma ameaça em potencial tanto para humanos quanto para não humanos. Esta anedota nos leva a alguns questionamentos. Além da compreensão mútua – ou, para os mais audaciosos, comunicação – entre humanos e não humanos, há pelo menos uma inegável dimensão perceptiva entre eles, tema que vem sendo explorado por Despret (2004, 2002) em oposição à ideia de que os animais se dispõem como meros receptáculos da ação humana. Não se trata aqui de pensar em como os macacos veem o mundo (Cheney & Seyfarth, 1992), adentrando toda a tradição dos estudos cognitivos em primatas – incluindo a chamada "teoria da mente" (Chauvin, 2000) – mas, ao contrário, de pensar emcomo eles percebem seus acompanhantes humanos, em especial este grupo genericamente denominado primatólogos. Como fazer isso senão a partir dos agentes envolvidos nessa relação? Considerando que os primatólogos legitimam-se ao transitar e mediar estes dois mundos – o dos humanos e o dos não humanos – é importante nos atermos mais uma vez ao seu discurso, às suas narrativas:

> Como, na verdade, eles *realmente* me percebem? A mim e aos outros humanos que viemos observá-los e nos dividimos na documentação de sua história? Hoje em dia, acredito, somos aceitos como fazendo parte. No esquema das coisas para os chimpanzés, os outros chimpanzés são figuras mais importantes, particularmente os parentes a amigos próximos – e o macho alfa do momento. Animais como macacos, porcos do mato, e assim por diante, também são importantes como fontes de alimento. Os babuínos, frequentemente ignorados, também são encarados como concorrentes em potencial de recursos preciosos, exceto os jovens babuínos, que são encarados pelos jovens chimpanzés como possíveis companheiros de brincadeiras. E os humanos em Gombe são encarados simplesmente como uma outra espécie animal, como um componente natural do meio ambiente dos chimpanzés. Seres não ameaçadores, ocasionais fornecedores de bananas. Às vezes irritantes, uma vez que tendem a fazer barulho no meio da vegetação, mas na maior parte do tempo benignos e inofensivos.
>
> É claro, os chimpanzés nos reconhecem como indivíduos. Muitos deles ficam

> mais descontraídos quando sou eu que estou com eles do que na presença de outros observadores humanos. E isso, acredito, deve-se ao fato de eu invariavelmente os seguir totalmente sozinha e também porque fico sempre quieta ao fundo, intrometendo-me o menos possível, muitas vezes deixando de lado oportunidades de coletar dados adicionais, ou de tirar uma foto de algum comportamento em particular, se isso significa perturbar ou irritar os chimpanzés com quem estou (Goodall, 1991:249-50).

Se, por um lado, situamos a percepção de dois mundos, dois corpos, duas naturezas, por outro, falamos em uma só cultura. Uma cultura *da* relação e *em* relação. Nesta cultura narrativa e intersubjetiva situamos a possibilidade de diálogo entre humanos e não humanos e tornamos viável falar em termos de (re)conhecimento interespecífico. Afinal, para os primatas, os primatólogos parecem ser nada mais do que um *outro*: às vezes, o *outro* a ser dominado (como no caso das narrativas citadas abaixo), em outras, o *outro* a ser solicitado (na requisição de bananas, no caso de Goodall, ou mesmo de interação, no caso de Strier), ou ainda o *outro* que não deve ser evitado (pressuposto fundamental para a execução do trabalho de observação científica, e que o distingue de outros *outros,* como fazendeiros e caçadores). Embora de maneira crescente se fale em *culturas primatas,*dificilmente encontraríamos defensores da hipótese de que a diversidade de percepções dos primatas acerca de seu mundo, incluindo suas categorizações, está diretamente ligada à sua diversidade cultural.

Parece-me mais plausível procurar respostas em uma cultura compartilhada por esses coletivos, nos quaismutuamente é possível perceber a distinção de corpos, de naturezas, de tipos, de categorias. Nesse sentido, quando os primatas diferem ou aproximam fazendeiros de primatólogos (ou de babuínos, ou macacos-prego etc.), o fazem em termos de suas naturezas distintas. Tal qual propõe Lévi-Strauss para falar das "sociedades primitivas", estes coletivos também "não concebem que possa existir um fosso entre os diversos níveis de classificação", mas "os representam como etapas ou momentos de uma transição contínua" (1989:158). Fazem isso a partir deparâmetros instáveis e circunstanciais, pois essa distinção não é perene, mas cambiável de acordo com o tipo de relação estabelecida entre os termos, ou seja, de acordo com a cultura em discurso. Esta característica dos coletivos – distinguir multinaturalmente – só pode acontecer se estiverem unidos em uma relação cultural que transcenda distintos mundos. As narrativas citadas abaixo dão conta desse processo:

Lembro-me claramente de um incidente que ocorreu quando eu estava seguindo Fifi, Little Bee e suas famílias. De repente, Little Bee, olhando para o alto de uma ladeira íngreme, começou a lançar gritinhos. E lá, alguns metros acima de nós, vi Frodo que acabava de começar uma exibição das mais pavoneantes, o pelo eriçado, com uma pedra na mão. Atirou-a em nossa direção, mas ela caiu, sem atingir ninguém, entre Little Bee e eu. Não ficou claro se a vítima visada era Little Bee ou eu – Frodo sempre considerou que eu era apenas mais uma fêmea, a ser dominada junto com o resto (Goodall, 1991:128).

Foi durante esse período de sua vida que Goblin começou a me desafiar com frequência cada vez maior. Da infância em diante, Goblin, como Flint, sempre mostrou uma tendência para "empestear" os humanos. Quando tinha cerca de quatro anos, percebemos que ele ia se tornar um aborrecimento de verdade. Aproximava-se de mim, ou de uma das outras estudantes, e nos pegava pelos pulsos. E lá ficava, apertando cada vez mais, se tentássemos soltar o braço. Tomar notas tornava-se uma tarefa cada vez mais difícil quando ele estava por perto. [...]

Os chimpanzés são claramente capazes de diferenciar entre machos e fêmeas humanos. Mostram-se, em geral, bem mais respeitosos para com os homens, particularmente homens grandes e com vozes graves e ressonantes. Com as mulheres, eles tomam liberdades. E creio que Goblin achava seriamente que era necessário me dominar junto com as outras fêmeas de sua vida. O fato de eu pertencer a uma espécie diferente não parecia preocupá-lo. E assim passei uns poucos anos bastante penosos, sem nunca saber exatamente quando Goblin poderia investir do meio dos arbustos, correr atrás de mim e me dar um tapa ou até mesmo um chute nas costas. Houve ocasiões em que fiquei com manchas escuras no corpo. Esse comportamento irritante – e às vezes doloroso – abrandou-se após algum tempo. Nunca revidei e, assim, suponho que ele calculou que tinha me subjugado e já não valia mais a pena se preocupar comigo (Goodall, 1991:146).

Cosmologias alteríndias

Em *História de Lince*,Lévi-Strauss indica que “Do modo mais inesperado, é o diálogo com a ciência que torna o pensamento mítico novamente atual” (1993:11-2). A partir dessa ideia de articulação, passei a considerar possível levar às últimas consequências a recíproca de que, através da imersão nos modelos forjados para pensar cosmologias indígenas, possamos pensar também os processos e os mecanismos de construção cosmológica científica. Em busca de um denominador comum que relacionasse os etnólogos indígenas e os da ciência, proponho esta aproximação em que o discurso, as categorias ou as teorias nativas sejam traduzidos preservando sua lógica para falar sobre, diferir, pensar, e não apenas serem interpretados.

Diante da crítica feita por Latour e Woolgar (1997) à antropologia, rotulando-a como “Ciência da periferia”, pois “não sabe se voltar para o centro”, idealizamos como seria possível empreender uma antropologia simétrica nos moldes que estes autores reivindicavam para grupos não modernos. Romper com a tradição moderna da distinção entre *nós* e *eles* significaria antes de qualquer coisa em não pensarmos*um em função do outro*, mas sim relacioná-los *um em razão do outro*. Assim sendo, é inevitável reconhecer a pertinência de algumas reflexões caras à abordagem perspectivista para a antropologia. Lançaremos mão delas explorando e testando sua abrangência para refletirtambém sobre as cosmologias ocidentais.

Considerando a possibilidade de existir não apenas um, mas diversos perspectivismos, como propõe Sáez (2004), e aproximando-me daquele postulado por Viveiros de Castro (2002) e Stolze Lima (2005), para o qual o “mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (Viveiros de Castro, 2002:347), pretendo situar a discussão em torno de contextos como a primatologia. Pautados na ideia de que os coletivos ameríndios definir-se-iam por uma coexistência multinaturalista, em evidente oposição ao modelo multiculturalista característico da lógica relativista ocidental, ambas as teorias nativas, de indígenas e de cientistas, poderiam se encontrar. Por multinaturalistas entendem-se sistemas que definem a cultura como forma do universal e a natureza como forma do particular (Viveiros de Castro, 2002). Ainda que a tendência arelacionar e dessubstancializar as categorias de natureza e cultura seja uma característica do pensamento ameríndio, acredito que em certos casos estas “configurações relacionais, perspectivas móveis, pontos de vista” possam ser observados também no âmbito das cosmologias científicas ocidentais. Não por analogia, como alerta Viveiros de Castro, mas por sua justaposição lógica.

Vejamos, inicialmente, como Viveiros de Castro apresenta o perspectivismo ameríndio:

> [...]Tipicamente, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as "condições" não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores [...] Vendo-nos como não humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos veem como humanos. Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura: veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc.). Esse "ver como" refere-se literalmente a perceptos, e não analogicamente a conceitos, ainda que, em alguns casos, a ênfase seja mais no aspecto categorial que sensorial do fenômeno; de qualquer modo, os xamãs, mestres do esquematismo cósmico (Taussig, 1987:462-63) dedicados a comunicar e administrar as perspectivas cruzadas, estão sempre aí para tornar sensíveis os conceitos ou inteligíveis as intuições.
>
> Em suma, os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma "roupa") a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal. Teríamos então, à primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. A noção de "roupa" é, com efeito, uma das expressões privilegiadas da *metamorfose* – espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais – processo

onipresente no "mundo altamente transformacional" (Rivière, 1994) proposto pelas culturas amazônicas (Viveiros de Castro, 2002:350-1).

Esta definição orientada para o caso amazônico parece-me interessante para pensar alguns pontos já abordados acerca da relação intersubjetiva entre primatólogos e primatas. A ideia de que os animais "veem como os humanos", mas nem sempre nos veem como humanos, é uma ferramenta útil para discutirmos a questão da percepção animal e do sociomorfismo na ciência. Como temos visto, as narrativas de Goodall demonstram, num interessante exercício de troca de perspectivas, que os chimpanzés têm a sua história, a sua própria mitologia e uma maneira única de percebê-la:

> No decorrer dos anos, fomos nos familiarizando cada vez mais com um número sempre crescente de chimpanzés, cada qual com sua própria personalidade, intensa e única. Que rico elenco de personagens, cada qual moldado pela complexa interação de herança genética e experiência, vida em família e época histórica em que nasceu. Pois o chimpanzé, como os humanos, têm sua história. [...]
>
> Tal como nas sociedades humanas, certos indivíduos desempenharam papéis-chave na configuração dos destinos de sua comunidade. Alguns dos machos adultos que demonstraram qualidades notáveis de liderança, tais como determinação, coragem ou inteligência, figurariam de forma preeminente em um livro de história dos chimpanzés: Goliath Braveheart, Mike of the Cans, Brutal Humphrey, Figan the Great, Goblin the Tempestuous. Haveria narrativas épicas de como lutaram pelo poder e venceram. [...]
>
> [...] Imaginem, se os chimpanzés pudessem falar, as histórias sensacionais que seriam contadas em torno do fogo a respeito da Guerra dos Quatro Anos contra os desertores de Kahama, a eliminação dos machos rebeldes que deram as costas a seus amigos de tanto tempo e tentaram seguir sozinhos.[...]
>
> O comportamento extravagante de Passion, assassina infame, e de sua filha Pom, seria analisado por toda a literatura criminal. E as mães ameaçariam assim os filhos levados: "Se você não se comportar, Passion vem te pegar".
>
> Teriam seus mitos também os chimpanzés. Prestariam honra aos antigos sábios, os primeiros que ensinaram a abrir a terra e fabricar ferramentas, para

> a captura de formigas e cupins, e a intimidar os inimigos com pedras e pedaços de pau. E os adolescentes aprenderiam a fazer oferendas propiciatórias ao grande deus Pã, divindade silvestre de todas as criaturas da mata, com impressionantes cerimônias nas cachoeiras, e danças de chuva bem no coração da floresta.
>
> E, é claro, haveria um mito a respeito da Macaca Branca que apareceu tão de repente no meio deles. Que a princípio foi recebida com medo e raiva, mas cuja chegada acabou levando ao fornecimento de bananas – um acontecimento mágico como uma queda de maná dos céus. David Greybeard também faria parte dessa lenda – o chimpanzé que não teve medo da Macaca Branca e apresentou-a ao mundo florestal de sua espécie (Goodall, 1991:248-9).

Entretanto, uma das condições para seguirmos nessa aproximação dá conta de algumas restrições intrínsecas à própriaideia perspectivista,que

> [...] raramente se aplica em extensão a todos os animais (além de englobar outros seres); ela parece incidir mais frequentemente sobre espécies como os grandes predadores e carniceiros [...], bem como sobre as presas típicas dos humanos [...]. Pois uma das dimensões básicas, talvez mesmo a dimensão constitutiva, das inversões perspectivas diz respeito aos estatutos relativos e relacionais de predador e presa (Viveiros de Castro, 2002:353).

A meu ver, o reflexo dessa especificidade no caso ocidental não recairia sobre as relações que estabelecemos com nossos animais-alimento. Agir dessa forma seria ocorrer em um grave erro de projeção analógica entre termos. Creio que o equivalente simétrico à relação entre predador e presa nos grupos ameríndios poderia ser pensado no âmbito da relação estabelecida entre pesquisadores e sujeitos-objetos em nosso universo tecno-científico.

Mas o que poderíamos dizer da prevalência dos primatas em relação aos demais animais também passíveis de serem estudados e de se relacionarem com seus respectivos etólogos? Parece-me inegável a vinculação de nossa mitologia evolucionista com os primatas. Nossos parentes mais próximos evidenciam nossa origem comum, lembrando-nos de nossa animalidade compartilhada. Desde a antiga corruptela darwinista "o Homem descende do macaco" até as recentes descobertas no campo da genética aferindo 99,8% de semelhança entre o genoma humano e o do chimpanzé, os primatas não humanos despontam como animal totêmico de nossa cosmologia científica. Ao falar de um chimpanzé como o

mais humano dos não humanos – aproximando-nos enquanto espécies – revivemos a grande partilha ontológica entre natureza e cultura: éramos todos animais (na verdade ainda somos!) até nos tornarmos humanos. Logo, ao evocar nossa ancestralidade, ela só poderia estar marcada pelo vínculo com uma entidade natural. Esta é uma diferença crucial em relação aos modelos ameríndios em que a condição original comum entre humanos e animais é a humanidade (Viveiros de Castro, 2002). Porém, entre o clássico modelo animista e o padrão naturalista podem haver situações de articulação. É nesta zona de fronteira que mantenho o foco da minha análise.

Ao aproximarem humanos e não humanos por meio das narrativas intersubjetivas, os primatólogos não fazem menção a um denominador natural – como seria o caso das analogias fisicalistas ou mesmo das projeções morfológicas – mas esmeram-se em acentuar a possibilidade de estabelecer uma relação – esta sim, verdadeiramente homóloga para ambas as espécies. Embora se encontrem inseridos num sistema naturalista, eventualmente o *totem* natural é deslocado e propenso a evidenciar condições anímicas.

O duplo xamãnico

Se, na perspectiva ameríndia, a ideologia de caçadores é também uma ideologia de xamãs (Viveiros de Castro, 2002:357), cabe dizer que aqui os cientistas compartilham lógica relacional próxima, porém relativamente distinta daquela marcada entre caçadores e caça. Enquanto o olhar do xamã vê em determinados animais a presença de uma "dupla personalidade", ou seja, veem animais que são pessoas – um "duplo humano" –em quenão se vê o corpo animal e sim a forma humana (Vilaça, 1992), por comparação podemos reler personagens representativos na história das relações entre primatólogos e primatas. Não seria este o caso da renomada primatóloga Dian Fossey e seus gorilas da montanha?

Assassinada misteriosamente durante seu trabalho de campo, em 1985 – supostamente por caçadores de gorilas – a primatóloga norte-americana ficou conhecida por ter cruzado as fronteiras delimitadoras das identidades de pesquisador e de seu objeto, respectivamente humano e não humano. Sua relação com os gorilas, documentada em fotografias e vídeos para a National Geographic Society, aportava subversivamente métodos de interação ativa com os animais que ao mesmo tempo a distanciavam dos padrões aceitos de cientificidade. Agindo dessamaneira, Fossey obteve valiosos dados sobre o comportamento e a ecologia dos gorilas, até então inacessíveis ao se preservarem métodos mais convencionais de pesquisa. De forma inconteste, o trabalho de Fossey foi extremamente importante para a reformulação pública da imagem desses animais,

que de "feras sanguinárias" passaram a ser conhecidos como "gigantes gentis".

Seu livro *Gorillas in the Mist* (Fossey, 1983), sobre sua experiência de campo, não apresenta grandes rupturas epistemológicas como as verificadas em obras de primatólogas como Goodall e Smuts. Pelo contrário, verifica-se um extremo cuidado com a demonstração dos procedimentos formais no tratamento dos dados coletados. E não deixa de ser intrigante o fato de que, mesmo agindo parcimoniosamente,ter sido acusada de se distanciar da objetivação científica por ter subjetivado sua relação com os animais. Suspeita-se que esta tendência em subjetivar seu objeto possatê-la condenado duplamente: em primeiro lugar, por ter perdido idealmente seu vínculo com as diretrizes da sociedade científica; em segundo lugar – e bem mais grave – por determinar sua morte a partir do momento em que ela teria abandonado o mundo dos humanos – do qual faziam parte pesquisadores e caçadores vivendo em conflito – para fazer parte do mundo dos não humanos.

As atitudes de Fossey deflagram consequências ainda mais complexas dentro de uma relação de *predação* existente entre humanos e não humanos. Se, em princípio, existia uma laçomaterializado de predação entre caçadores e gorilas, no qual, do ponto de vista dos gorilas, os caçadores seriam uma ameaça em potencial e, do ponto de vista dos caçadores, os gorilas seriam a presa, essa relação era diferente daquela estabelecida entre gorilas e pesquisadores. Já para Fossey, a mediação entre os mundos funcionava no sentido de que o vínculo estivesse pautado na habituação entre os termos, em queo reconhecimento se configurasse como não ameaça.

Por sua vez, o fato de situar-se em um mesmo mundo – o dos humanos – faz com que uma relação culturalmente antagônica, como a que existe entre pesquisadores e caçadores, não se manifeste como de predação. Tanto do ponto de vista de uns como de outros, ambos se veriam como sujeitos. Diante desse panorama, a atitude de Fossey pode ser entendida como uma ruptura com este sistema, o que resultou em uma tragédia.

Se, para os cientistas, a entrada de Fossey no mundo dos gorilas representou uma perda de objetividade na medida em que ela subjetivava o *outro* enquanto transformava-se em *sujeito outro* não humano, por outro lado, para os caçadores, acontecia o inverso. Pois, como observa Viveiros de Castro (2002), o que uns chamam de natureza pode bem ser a cultura dos outros. Abandonando seu estatuto humano, Fossey tornava-se objeto para os caçadores, possibilitando sua condição de presa. Ainda assim, é possívelinferir que a primatóloga não tenha incorporado em sua experiência o ponto de vista dos primatas a respeito dos caçadores (justamente aquilo que motivaria a sua fuga e evitação). Portanto, para

os cientistas, através da subjetivação, a primatóloga oferece sua morte social e, para os caçadores, por sua objetificação, é decretado seu destino fatal: a morte objetificada.

Discordo, no entanto, da ideia de que Fossey tenha descartado sua identidade de cientista testando sua alteridade ao lado dos gorilas. Esta afirmação encontra respaldo num tipo de naturalismo com o qual convivemos. Este acaba por alinhar-se com ideias de senso comum, para as quais um tipo de pesquisador como Fossey torna-se facilmente um personagem caricatural munido do dom especial de "falar com animais" e em quesuas narrativas facilmente são subsumidas a anedotas. Meu propósito é sustentar que ambas as posturas, objetiva e subjetiva, no contexto de produção científica – como tenho afirmado até aqui – não se comportam como polos antagônicos, mas são complementares.

O papel do cientista, resgatando a analogia sugerida por Viveiros de Castro (1999), é simétrico ao do xamã. Ambos "são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que leigos dificilmente podem fazer" (Viveiros de Castro, 2002:358). Primatólogos agem como mediadores. São seres múltiplos em suas relações, que transitam pelo mundo dos humanos e dos não humanos e, agindo desta forma, também estão sujeitos aos riscos inerentes a esta mediação.

Kohn (2002) chama a atenção, no caso dos Ávila Runa, do Equador, para a necessidade de estabelecer uma relação entre caçador e caça que anteceda o abate. Esta ideia pode ser simetrizada para pensar o posicionamento de pesquisadores e seus objetos no contexto de observação científica. Se o princípio da predação for também útil para refletirmos sobre outras relações e partindo do pressuposto de que não se preda um igual, quais seriam as conseqüências para nossos mediadores? Entre os não humanos as retaliações são claras, como fica exposto no relato de Goodall acerca da perda do estatuto de *igual*:

> Os chimpanzés também demonstram um comportamento diferenciado para com membros do grupo e de fora do grupo. Possuem um forte sentido de identidade grupal e sabem claramente quem "pertence" e quem não "pertence": membros que não são da comunidade podem ser atacados de forma tão feroz que morrem dos ferimentos. E isto não é um simples "medo de estranhos" – membros da comunidade de Kahama eram familiares aos agressores de Kasakela, e mesmo assim foram brutalmente atacados. Ao se separarem, foi como se tivessem declinado de seu "direito" de serem tratados como membros do grupo. Mais ainda, alguns padrões de ataque dirigidos contra indivíduos fora do grupo nunca foram observados durante lutas entre membros da mesma

> comunidade – a torção de membros, arrancamento de pedaços de pele, a ingestão de sangue. As vítimas, portanto, para todos os fins, foram "deschimpanzeizadas", uma vez que esses padrões só costumam ser observados quando um chimpanzé está tentando matar um presa animal adulta – um animal de uma outra espécie (Goodall, 1991:218).

O exemplo da interafecção de Fossey demonstra o risco e a vantagem de se viver esta troca de perspectivas em seu limite, trazendo o *outro* em si próprio. Ao se tornar indiferenciável, torna-se passível de ser predado pelos que mantêm estáveis seus marcadores de diferença. Em contrapartida, a observação científica pressupõe um acordo tácito entre humanos e não humanos. É esse acordo, construído mediante regimes de aproximação, que possibilita o estabelecimento de uma relação entre pesquisador e pesquisado.

Por fim, chego ao último item que gostaria de destacar nessa relação entre pesquisador e seus sujeitos-objetos, e que chamarei de *predação científica*. Se o cientista atua mediando dois mundos, e encontra-se envolvido em uma relação em que apropriar-se do outro é determinante, é preciso entender igualmente o processo de transformação do sujeito-primata em objeto-primatae, para tanto,analisar como se dá a transformação do primata em objeto científico. Sugiro que a sequência purificadora, que transforma ideias em sujeitos, sujeitos em objetos, passando por formas híbridas, como sujeitos-objetos, sujeitos ideais e objetos ideais, esteja originalmente ligada à lógica de um tipo de predação. Esse processo de aglutinação, pois em certo sentido conhecer o outro significa apoderar-se dele, da mesma forma que na predação, pressupõe o estabelecimento de níveis seguros de alteridade como condição. Para ser bem sucedido, é importante que a relação de *reconhecimento* original se transforme em uma relação de *conhecimento,* propiciando uma espécie de transubstanciação do primata estudado. Isso indicatodo ocuidado com a transformação do sujeito em objeto – siglas, números, planilhas, gráficos etc (Sá, 2009). Até aqui concluímos que purificar é uma das maneiras de predar, assim como diferir é um ato de purificar.

Obviamente, uma das limitações desse *perspectivismo animal* diz respeito à impossibilidade de se afirmar que os próprios macacos distinguem natureza de cultura, o que redunda em uma questão verdadeiramente solipsista que poderia ser descartada se mantivéssemos como propósito avaliar a relação entre humanos e não humanos de forma a não polarizá-los, mas incluindo-os em um só coletivo. Uma saída estratégica e esquiva, mas de pouca serventia se entendida como mera retórica. Em nosso caso, entende-se cultura não apenas no sentido reificado do termo, como tradição humana, mas como produção discursiva intersubjetiva

que envolve humanos e não humanos. Sendo assim, cultura, para esse coletivo de primatólogos e primatas, é a relação na qual costumam classificar *naturalmente* seus mundos.

O segundo problema em sustentarmos esse modo de perspectivismo orientado para um contexto moderno/naturalista reside na dificuldade de se determinar qual seria o ponto de vista de um determinado animal, uma vez que estamos operando em uma ontologia distinta daquela em que se situam as etnografias clássicas amazônicas. Nosso desafio agora seria pensar essa abordagem perspectivista no âmago de uma ontologia naturalista, ou ainda, pensar na existência de uma hipótese multinaturalista no cerne de um sistema multicultural. Descola (2005), ao apontar quatro grandes modos de "objetivação da natureza", define o totemismo no quala distinção entre as espécies naturais dispõe a organização interna da sociedade e conceitua as descontinuidades entre os grupos sociais. O animismo preza pela utilização de categorias elementares da prática social para pensar as relações dos humanos com os seres naturais (Descola, 1992).

O caso do analogismo, por sua vez, não requer nenhuma relação direta entre humanos e não humanos, mas implica que há entre eles uma similitude de efeitos. Por fim, o naturalismo, característico do contexto ocidental, pressupõe a existência da dualidade natureza e cultura, sendo a primeira compartilhada univocamente entre todos os seres humanos e não humanos, e a segunda, plural e particularizada (Descola, 2005). Ainda que preponderantes em certos espaços e tempos, esses modos não devem ser pensados como hegemônicos, pois cada um tolera a existência discreta dos outros três desde que essas manifestações não questionem a função instituinte do modo predominante. Descola observa ainda que, com o constante trânsito de ideias, pessoas e valores, é possível que o panorama hegemônico seja alterado de um modo preponderante para uma mescla em proporções mais equilibradas.

Detivemos-nos aqui apenas nos modelos animista (já que o perspectivismo é sugerido por Descola [2005] como uma de suas variações) e naturalista, relativo à nossa própria ontologia científica. Unidos no interesse, os polos natureza e cultura, animismo e naturalismo opõem-se cosmologicamente através de seus mitos de origem: no perspectivismo, a condição comum entre humanos e animais é a humanidade, em contraste, no naturalismo, esta condição compartilhada é a animalidade (Viveiros de Castro, 2002).

Apesar de compartilharem a mesma bipartição cosmológica entre natureza e cultura, não há por que pensar que os primatólogos sejam menos naturalistas do que a própria ciência que praticam. Não tenho a intenção de tratar os primatólogos como animistas, nem mesmo em afirmar que alguns deles o são.

Meu propósito foi sugerir que em determinadas circunstâncias, a partir decertos pontos de vista, e em algumas situações, a relação entre primatólogos e primatas oferece a possibilidade de configurar-se animicamente. Trata-se, segundo minha compreensão, de um tipo de *curto-circuito* animista dentro de um sistema bem mais amplo que funciona segundo uma lógica naturalista. Sob esse aspecto, a própria existência de múltiplas naturezas num regime naturalista só pode ocorrer se este, teoricamente, estiver em perspectiva. Antes de conceber os diferentes sistemas ontológicos como formas estanques e separadas, há que se olhar para esses atalhos que articulam os diversos mundos que nos rodeiam.

Recebido em 05/11/2012
Aceito em 12/11/2012

Guilherme José da Silva e Sá é bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, mestre e doutor em Antropologia Social pelo PPGAS / Museu Nacional -UFRJ. É professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, onde coordena o Laboratório de Antropologia da Ciência e da Técnica. É sócio fundador da ESOCITE-BR. Atua na área de Antropologia da Ciência e Tecnologia, relações entre naturezas e culturas e humanos e não humanos, e Antropologia de Experiências Extraordinárias.

Notas

1. Em alguns casos concebe-se subjetividade como um eufemismo, a título daquilo que não se pode explicar objetivamente. É comum usar-se este recurso como atenuante para eventuais desvios na regra e situações fora do padrão.

2. Para uma discussão em torno da descrição e da perceção do infanticídio a partir da primatologia, ver Rees (2009).

3. O fato de se tratar de uma fêmea também contou a favor de seu resgate, já que, em sentido prático, perder uma reprodutora em potencial entre os muriquis seria mais grave que perder um indivíduo macho.

4. Para reflexão sobre mundos animais, ver Agamben (2002) e von Uexkül (1957).

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. 2004. *The Open – Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press.

CHAUVIN, Rémy. 2000. *O Homem, o Símio e a Ave*. Lisboa: Instituto Piaget.

CHENEY, Dorothy L. & SEYFARTH, Robert M. 1992.*How Monkeys See the World: Inside the Mind of Another Species*. Chicago: University of Chicago Press.

DAWKINS, Richard. 1979. *O Gene Egoísta*. São Paulo: Ed. Itatiaia.

DESCOLA, Philippe. 1992. "Societies of Nature and the Nature of Society". In: Adam Kuper (ed.).*Conceptualizing Society*. London & New York: Routledge.

______. 2005. *Par-de là Nature et Culture*. Paris: ÉditionsGallimard.

DESPRET, Vinciane.2002.*Quand le loup habitera avec l'agneau*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.

______. 2004. *Hans, le cheval qui savait compter*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.

ESTADO DE MINAS, edição de 03 de janeiro de 1993.

FOSSEY, Diane. 1983. *Gorillas in the Mist*. Boston: Houghton Mifflin Company.

GLOBO RURAL, ano 13, n. 149, mar. 1998.

GOODALL, Jane. 1991. *Uma Janela para a Vida: 30 anos com os Chimpanzés da Tanzânia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

HARAWAY, Donna. 1989. *Primate Visions. Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge.

INGOLD, Tim. 1993. "The Art of Translation in a Continuous World". In: Gisli Pálsson (ed.). *Beyond Boundaries: Understanding, Translation and Anthropological Discourse*. Oxford/ Providence: Berg.

KOHN, Eduardo. O. 2002. *Natural Engagements and Ecological Aesthetics among the Ávila Runa of Amazonian Ecuador*. Tese de Doutorado, University of Wisconsin-Madison.

LATOUR, Bruno. 2000. "A Well-Articulated Primatology: Reflections of a Fellow-Traveller". In: Shirley Strum & Linda Fedigan (eds.). *Primate Encounters: Models of Science, Gender, and Society*. Chicago: The University of Chicago Press.

______. 2001. *A Esperança de Pandora: Ensaios sobre a Realidade dos Estudos Científicos*. Bauru: EDUSC.

_____ & WOOLGAR, Steve. 1997. *A Vida de Laboratório: A Produção dos Fatos Científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1989. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus Editora.

_____. 1993. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.

MORRIS, Desmond. 1967. *O Macaco Nu*. Rio de Janeiro: Record.

_____. 1971. *A Biologia da Arte: Um Estudo Comparativo da "Arte" dos Grandes Símios com a Arte Humana*. Vila da Maia: Publicações Europa-América.

_____. 1990. *O Contrato Animal*. Rio de Janeiro: Record.

REES, Amanda. 2009. *The Infanticide Controversy: Primatology and the art of field science*. Chicago: The University of Chicago Press.

SÁ, Guilherme J.S. 2009. "Estar Ciente e Fazer Ciência: Sobre Encontros e Transformações". *Campos* (UFPR), n. 10 (1): 29-44.

SÁEZ, Oscar C. 2004. "Moinhos de Vento e Varas de Queixadas. O Perspectivismo e a Economia do Pensamento". *Mana*, 10 (2): 227-56.

SMUTS, Barbara. 2002. "Reflexões". In: John M. Coetzee. *A Vida dos Animais*. São Paulo: Companhia das Letras.

STANFORD, Craig B. 2004. *Como nos Tornamos Humanos: Um Estudo da Evolução da Espécie Humana*. Rio de Janeiro: Elsevier.

STOLZE LIMA, Tania. 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NuTI.

STRIER, Karen B. 1992. *Faces in the Forest: The Endangered Muriqui Monkeys of Brazil*. New York: Oxford University Press.

STRUM, Shirley. 1990. *Presque Humain: Voyage chez les Babouins*. Paris: Editions Eshel.

VILAÇA, Aparecida M. 1992. *Comendo como Gente*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1999. "Entrevista". *Sexta-feira* [corpo]. São Paulo: Editora Hedral. p.112-29.

_____. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

Von UEXKUL, Jakob. 1957 [1934]. "A stroll into the worlds of animals and man". In: C.H. Schiller & K.S. Lashley. *Instinctive Behavior. The Development of a modern concept*. New York: Internacional Universities Press, INC. P 05-08

WILSON, Edward O. 1975. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge: Harvard University Press.

_____. 1981. *Da Natureza Humana*. São Paulo: EDUSP.

Resumo

Este artigo aborda um fenômeno bastante específico da relação entre etólogos e animais: a intersubjetividade. As histórias aqui apresentadas são egressas de bibliografia produzida por primatólogos. Este tipo de literatura expõe de forma memorial as relações estabelecidas entre primatólogos, durante o trabalho de campo, e seus objetos-sujeitos primatas. Explorando o conceito de intersubjetividade entre diferentes espécies (humanos e não humanos),pretende-se chamar a atenção para elementos de afecção, transformação e inadequação que compõem essas narrativas.

Palavras-chave: Intersubjetividade, primatólogos, humanos e não humanos, antropologia da ciência

Abstract

This article addresses a very specific phenomenon of the relationship between animals and ethologists: intersubjectivity. The stories presented here are derived from a specifictype of literature produced by primatologists that exposes the relationship between primatologists, during their fieldwork, and its objects-subjects primates. Exploring the concept of intersubjectivity between different species (human and non-human) is intended to draw attention to elements of affection, transformation and inadequacy that make up these stories.

Keywords: Intersujectivity, primatologists, humans and non-humans, anthropology of science

A onça-pintada e o gado branco

Felipe Sussekind
PUC-Rio

O bezerro predado*

Pantanal do Abobral, Mato Grosso do Sul. Na manhã do dia 3 de novembro de 2008, o biólogo de campo do Projeto Onça Pantaneira recebia uma mensagem pelo rádio. Era um aviso de que os peões da fazenda haviam encontrado os restos de um bezerro abatido por uma onça durante a noite. Desde que eu havia chegado ao local para retomar meu trabalho de campo, duas semanas antes, aquele era o primeiro caso de predação registrado pela equipe do projeto, e acompanhei os pesquisadores no percurso de caminhonete em direção ao ponto onde estava o bezerro. Eles levavam armadilhas fotográficas, antenas de rádio--telemetria e um computador portátil, que seriam usados em tentativas de localização das onças-pintadas que estavam sendo monitoradas no estudo científico.

A Fazenda São Bento, onde estávamos, localiza-se no município de Corumbá e se dedica à criação de gado de corte, principal atividade econômica em todo o Pantanal. Os dois integrantes da equipe de campo do projeto, naquela oportunidade, eram o biólogo Henrique Concone, paulista radicado na região, e o mateiro João Elias, ou seu João, morador local que havia sido anteriormente um caçador de onças. Os objetivos da minha pesquisa na fazenda incluíam descrever as práticas científicas e as ações conservacionistas voltadas para a onça-pintada e também as atividades concernentes à domesticação e ao controle do gado dentro da propriedade. A interação predatória entre a onça e o gado era, neste caso, um tema de interesse comum entre biólogos, vaqueiros e fazendeiros; um tema que repercutia, para além do campo, em uma série de discussões ligadas ao movimento ambientalista no Pantanal e às relações entre o atual e o tradicional na pecuária pantaneira.

Era o final do período da seca. Seguimos na caminhonete do projeto por uma pequena estrada vicinal da propriedade, cortando a paisagem típica do pantanal do Abobral,[1] uma planície composta de vastos campos de vegetação rasteira entremeados de formações isoladas de floresta, os chamados *capões* ou *cordilheiras* de mata. Depois de aproximadamente meia hora de estrada (com algumas

Anuário Antropológico/2011-II, 2012: 111-134

paradas para abrir porteiras), chegamos finalmente às proximidades do local onde o bezerro havia sido encontrado. O sol ainda estava alto, e a movimentação de uma grande quantidade de urubus sobre a vegetação cerrada do capão indicava a localização do animal. Seus restos estavam a cerca de 40 metros no interior da mata, sob um emaranhado de galhos e cipós.

Examinando a carcaça, Henrique identificou perfurações causadas por uma mordida na base do crânio do bezerro – sinal típico do ataque de uma onça-pintada. O biólogo anotou então em sua caderneta de campo o número do brinco do bezerro, o horário em que foi encontrado, as condições do terreno e as da carcaça, assim como o tempo estimado desde o evento de predação; em seguida, registrou as coordenadas de localização através de um aparelho de GPS portátil. Ao término de suas notas, preparou a antena de rádio-telemetria e, usando um fone de ouvido, fez várias tentativas de localização de sinais sonoros a partir das frequências VHF referentes às dez coleiras que estavam sendo usados pelas onças-pintadas.

Enquanto isso, seu João observou que somente uma parte das costelas do bezerro havia sido consumida, o que aumentava as chances de que a onça que o atacou voltasse ao local. Preparou em seguida duas armadilhas fotográficas,[2] compostas de caixas de plástico resistente equipadas com câmeras e sensores de movimento, amarrando-as em troncos de árvores próximas. Os equipamentos foram apontados para a carcaça do bezerro e programados para disparos consecutivos com intervalos de dez segundos. Para aumentar as chances de identificação do predador, ele utilizou um cordãozinho vermelho que tinha no bolso para amarrar as patas traseiras do animal morto a um galho atravessado na horizontal. Explicou que aquilo não ia segurar a onça, mas poderia proporcionar um instante a mais para a fotografia.

Seguimos então os rastros do felino até o lado de fora do capão, percorrendo em sentido contrário a trilha deixada por ele ao arrastar o bezerro, até chegarmos ao ponto, em campo aberto, onde seu João havia encontrado sinais do ataque. Pelo tamanho e a forma da pegada (ou da *batida*, como se diz na região), ele avaliou que se tratava de um macho de onça-pintada. Depois comentou com Henrique que podia ser o animal que vinham procurando nos últimos dias. Era a única onça que não tinha sido localizada num sobrevoo recente na região realizado para o projeto, e encontrá-la seria um acontecimento importante para o estudo científico.

O Projeto Onça Pantaneira era coordenado pelo biólogo Fernando Azevedo, do Instituto para Conservação dos Carnívoros Neotropicais (Pró-Carnívoros), e investigava os movimentos, o comportamento e os hábitos alimentares das

onças-pintadas na região. Os objetivos da pesquisa incluíam a ampliação do conhecimento sobre a espécie e também o desenvolvimento de planos para a sua conservação. Neste caso, uma questão crítica para o projeto era avaliar o impacto da predação da onça sobre o gado. Os ataques ao rebanho são o principal motivo da perseguição e da eliminação das onças-pintadas por fazendeiros nessa região, e este tipo de caça, como retaliação à predação do gado, é considerado uma das principais ameaças à preservação da espécie no Pantanal (Azevedo & Murray, 2007; Morato *et al*., 2006).

O rebanho da São Bento girava em torno de 5 mil cabeças de gado, além de um pequeno número de búfalos e cabras, enquanto o total de habitantes humanos da fazenda beirava os 40. Os cuidados com o rebanho ficavam a cargo de um grupo de sete vaqueiros, incluindo quatro peões campeiros e um salgador de coxo, o capataz (que gerenciava o manejo do gado) e o *encarregado* (o segundo em comando). Este último havia entrado em contato naquela manhã com Henrique, pelo rádio, para dar a notícia de que o bezerro tinha sido encontrado. Assim como os biólogos, o encarregado Paulo Acunha registrava cada bezerro morto na área da propriedade, levando sempre para o campo sua caderneta de anotações.[3] Dados como o nome da *invernada* (a área de pastagem) e a causa da morte, anotados por ele por ocasião da predação do bezerro, seriam posteriormente encaminhados ao escritório da fazenda junto com o brinco de identificação do animal, recuperado pelo peão de gado que o encontrou.

No programa de computador utilizado para a administração da fazenda, instalado em um escritório da sede da propriedade, as informações sobre os lotes de gado eram constantemente atualizadas a partir da comunicação entre vaqueiros e administradores, feita principalmente via rádio. O sistema de manejo e controle do rebanho incluía dados sobre a quantidade de cabeças em cada pasto, sua classificação – vacas, touros, garrotes, novilhas, vacas paridas ou outras classes – e o registro individual feito a partir do número do brinco de cada animal.

O caso do bezerro predado seria registrado, assim, tanto pelo projeto científico, como um caso de predação de onça-pintada, quanto pela fazenda, como uma ocorrência de perda na produção daquele ano. No primeiro caso, o projeto registrava todos os animais encontrados mortos na área de estudo, incluindo espécies silvestres e domésticas, mortes causadas por cobras, doenças ou predadores. O termo *predação* era utilizado especificamente para os ataques de onças ao rebanho. Do ponto de vista do manejo do gado, por outro lado, o registro era ligado ao controle da produção. O bezerro em questão teria sido enviado para o engorde em outra fazenda pouco tempo antes e, no ano seguinte, seria abatido em um frigorífico de Corumbá, onde a carne seria comercializada.

Na sala principal do escritório da fazenda, na qual os registros do gado eram feitos, um mapa mostrava toda a propriedade: um polígono correspondente a uma área de aproximadamente 10 mil hectares. Linhas retas representavam as cercas de arame que dividiam a paisagem em figuras geométricas regulares correspondentes às *invernadas*, cada uma delas sendo identificada por um nome próprio. As variações de tonalidades usadas na cartografia indicavam as diferentes coberturas vegetais da região. No limite inferior da propriedade estava o rio Miranda, e uma faixa larga, verde-escuro e sinuosa correspondia à sua mata ciliar. O limite superior era o rio Abobral, outra faixa sinuosa irregular e contínua, verde-escuro. Entre os dois rios, manchas isoladas do mesmo tom de verde, com vários tamanhos e formas, indicavam os capões espalhados na paisagem. O efeito era semelhante ao de um arquipélago em uma carta náutica, sendo a área clara, que representava a região de campo aberto da fazenda, o fundo contínuo para essas ilhas florestais.[4]

Na manhã seguinte ao ataque da onça, voltamos bem cedo à cena da predação. Espalhados pelo terreno havia ossos e pedaços do couro do bezerro, e a carcaça tinha sido arrastada vários metros até o campo aberto. As armadilhas fotográficas deixadas na tarde anterior haviam sido disparadas, e foram checadas ali mesmo. No visor das duas câmeras digitais pudemos então observar as imagens. O experimento tinha dado certo: elas mostravam uma onça-pintada usando uma coleira de rádio.

Em seguida, as câmeras foram levadas de volta à base de campo do projeto. Chegando lá, Henrique conectou o equipamento a um *notebook* e fez a transferência das imagens. Usando o computador, o biólogo escolheu uma das fotografias e aproximou em *zoom*, selecionando uma área retangular perto do pescoço do animal. Neste novo corte da imagem, procurou identificar o padrão gráfico formado pelas pintas da onça. Abriu em seguida novos arquivos, com fotos tiradas por ocasião da captura das onças e, utilizando o mesmo programa, comparou as imagens. Identificou finalmente a onça pelo desenho das pintas, que é único para cada indivíduo. Tratava-se de um dos machos monitorados pelo projeto, apelidado pelos pesquisadores de *Mirão*, numa homenagem ao pai do proprietário da fazenda.[5]

As fotos tiradas pelas armadilhas fotográficas tinham intervalos regulares de dez segundos. Olhando-as em sequência, elas se convertiam numa cena em movimento. O cenário era um emaranhado de galhos e cipós iluminado pela luz artificial do *flash* da câmera automática. Na primeira imagem, a onça estava parada, observando o bezerro à sua frente; na segunda, ela olhava para trás na mesma posição; na terceira, finalmente, puxava o bezerro com a boca. Era possível conferir nas legendas o horário em que as fotos haviam sido tiradas, entre 19h05 e 19h06 do dia 3 de novembro de 2008.

Depois que a onça foi identificada, passamos a tarde procurando-a, ora pela rodovia estadual que cortava a fazenda, ora pelas suas estradas internas. Seu João ia dirigindo enquanto Henrique seguia na caçamba da caminhonete com o fone de ouvido, vasculhando o espaço à sua frente com a antena de rádio. Em determinado momento, ele localizou um sinal de rádio, mas considerou que não era a onça que procuravam. De qualquer modo, tive a oportunidade de ouvir a série de bips entrecortados de estática que caracteriza a proximidade de uma onça, sendo que o intervalo de tempo entre os sons estava relacionado à distância do equipamento em relação ao animal. As buscas continuaram até o final do dia, mas não tiveram sucesso.

Observando essas fotografias tiradas pela armadilha fotográfica, alguns meses depois de voltar do trabalho de campo no Pantanal, um detalhe me chamou a atenção na terceira imagem da sequência: nela, as pernas do bezerro puxado pela onça estavam esticadas, como se estivessem presas. Aproximando-a em zoom, pude perceber claramente o cordão vermelho esticado entre as pernas brancas do animal e um galho que cortava a imagem na horizontal. Foi então que me lembrei do artifício usado por seu João quando preparava as armadilhas. Escrevi no mesmo dia um e-mail a Henrique, comentando o caso e pedindo notícias sobre os desdobramentos daquele evento para a pesquisa. Na resposta, ele disse: "Pois esta foto do Mirão que você está olhando é o último sinal que tivemos dele. Depois disso nunca mais apareceu, ou a coleira estragou, ou ele mudou de área, ou foi morto" (21/04/2009).

Gado branco

No caso de predação descrito neste artigo, a presa fazia parte de um lote de vacas com bezerros pequenos que haviam sido tatuados e já tinham recebido os brincos de identificação da fazenda. Alguns dias antes do evento, eu havia acompanhado o trabalho de marcação e os cuidados com o gado. O dia dos peões começava cedo, e saímos para o campo com o sol nascendo. Durante a cavalgada, um dos campeiros me mostrou batidas recentes de uma onça, apontando a direção na qual ela havia seguido. Enquanto procuravam pelos bezerros, mais tarde, ele comentaria brincando: *se o gato não comeu...*

Para o trabalho daquele dia, um lote de gado espalhado pela *invernada* foi reunido e encaminhado para um *piquete* (cercado). Lá dentro, os cinco vaqueiros que participavam do trabalho se dividiram. Dois deles foram pegar a laço os animais que seriam tratados, enquanto os outros três aguardavam num canto do cercado com os medicamentos e os apetrechos que seriam usados. Quando um bezerro era trazido – sempre acompanhado de uma vaca apreensiva – um

dos campeiros se aproximava a pé e o virava, mantendo-o no chão com o joelho enquanto outro peão usava uma corda para amarrá-lo pelas quatro patas. Em seguida, a orelha do animal era tatuada, recebendo um brinco com o mesmo número da tatuagem. Enquanto isso, os peões *curavam* as bicheiras e aplicavam medicamentos e vacinas; no final, o bezerro era erguido e pesado. Todo o processo era anotado cuidadosamente pelo encarregado.

O animal que foi encontrado comido pela onça, descrito na primeira parte deste artigo, havia passado por aquele mesmo processo. Em depoimento registrado durante a pesquisa, o capataz da fazenda, seu Ormir Couto, afirmou o seguinte sobre a relação entre os vaqueiros e os pesquisadores na Fazenda São Bento:

> A gente faz um trabalho conjunto. Eles acompanham o gado da fazenda – onde está tal lote, de vaca, novilha, touro, vaca com bezerro, vaca vazia. Porque também nesses lugares é que eles vão, dia a dia, ver se a onça predou. Muitas coisas que nós não achamos, eles acham. Dentro de capão, de mato, eles andam lá dentro, fazem a busca geral mesmo, então, eles encontram (com. pessoal, março de 2008).

Durante o trabalho de campo, ao longo de 2008, fiz uma série de entrevistas registradas em áudio, incluindo depoimentos de vaqueiros, como seu Ormir, e de outros moradores e trabalhadores da fazenda, além de pesquisadores e pessoas ligadas ao estudo científico. Referindo-se às condições de pesquisa encontradas na região e à conservação da onça no contexto regional, o biólogo Fernando Azevedo, fez a seguinte observação:

> A maioria dos peões não gosta, porque tem uma tradição de matar a onça. [...] Aqui na fazenda tem sido tranquilo, porque a ordem já era não ter caça mais. Então, é um trabalho de parceria: a gente ajuda eles e eles ajudam a gente. Tudo que encontramos de animal morto, ou machucado, a gente avisa. Coisas de manejo. E vice-versa também. Então, tem sido bem positivo (com. pessoal, outubro de 2008).

A associação predatória entre a onça e o gado, no entanto, exemplificada pelo caso exposto aqui, repercute também uma dimensão macroscópica das relações regionais. O Mato Grosso do Sul é movido economicamente pela pecuária, e os fazendeiros são figuras que dominam a cena política no estado. Fazendas com milhares de cabeças de gado se estendem por quase todo o Pantanal: mais de 95% da região é ocupada por propriedades privadas, habitadas

atualmente por cerca de 4 milhões de cabeças de gado, de acordo com os dados da Embrapa-Pantanal.[6] Vale lembrar ainda, quanto ao desenvolvimento das políticas regionais, que o Brasil possui um dos três maiores rebanhos de gado do mundo, sendo a pecuária bovina uma das principais frentes de desenvolvimento do agronegócio no país.

Em relação à pecuária pantaneira, um fato relevante para o caso aqui analisado é que o bezerro predado pela onça na Fazenda São Bento era um representante do chamado *gado branco*, o zebuíno da raça *nelore,* que predomina atualmente em todo o Pantanal. A cor do bezerro, neste caso, traz um emaranhado de elementos relacionados ao *atual* e ao *tradicional* na região pantaneira. Esses elementos aparecem no depoimento do motorista de caminhão e mecânico Odinei Concha, morador da Fazenda São Bento, quando ele diz: "Hoje em dia, o cara que fala que tem gado baguá na fazenda, que tem cavalo xucro, ficou pra trás" (com. pessoal, novembro 2008). Os termos *xucro* e *baguá* (ou *bagual*), utilizados por ele, designam respectivamente cavalos e gado em estado selvagem, hoje em dia muito raros, presentes apenas em algumas regiões mais remotas do Pantanal. O entrevistado menciona em seguida o *gado branco*, referindo-se a esse mesmo processo de mudança histórica:

> O que o fazendeiro quer fazer? Ele quer limpar a invernada e formar pasto pra colocar o gado. Só que daí ele não pensa: "eu limpei lá, tirei a capivara, tirei o queixada, tirei o cervo, e vou colocar o gado branco". E a onça patrulha a área dela. O que acontece? O que ela comia foi embora! Ela vai passar a comer o gado branco, o gado que o cara colocou lá. O que eu penso assim é que pra ela não mudou nada. Continua tendo comida. Então, ela não vai sair dali (com. pessoal, 2008).

Autores que trabalham com a historiografia do gado pantaneiro de uma perspectiva da *etnoconservação*, como Campos Filho (2002) e Mazza (1994), mostram que o *zebuíno* de origem indiana – principalmente da raça *nelore* – substituiu historicamente o bovino *pantaneiro*, ou *tucura*, o bovino de origem ibérica que colonizou o Pantanal. A Embrapa-Pantanal, que é a mais importante entidade de pesquisa governamental na região, desenvolve atualmente um projeto voltado para a conservação do gado pantaneiro. Esta *raça* ou *etnoespécie* de gado relaciona-se à colonização da bacia do rio Paraguai pelos espanhóis e portugueses (Mazza 1994), tendo se dispersado no Pantanal a partir de ataques dos índios Guaicuru às expedições que passavam pela região.[7] Mazza e outros afirmam a este respeito que:

> Durante pelo menos três séculos, o bovino pantaneiro foi a base da economia da região do Pantanal, numa atividade que permitiu a convivência harmoniosa do homem com a natureza. Entretanto, nas primeiras décadas deste século [XX], esse tipo local foi substituído gradativamente por raças zebuínas, instalando-se um acentuado processo de diluição genética, culminando atualmente em sua quase extinção, o que tem exigido a adoção de medidas urgentes para a sua conservação (1994:33-34).

Os autores descrevem o processo de adaptação ecológica do gado ao ambiente: "Através do processo de adaptação evolutiva e da ação da seleção natural sobre os bovinos de origem ibérica, que se reproduziram por várias gerações nas condições ecológicas do Pantanal, surgiu um tipo local" (*ibidem*:34). Argumentam então que, ao mesmo tempo em que o bovino pantaneiro sofre a ameaça de extinção, a pecuária tradicional local é substituída pela entrada de modelos "de fora" da região, baseados nas regras do mercado e no manejo intensivo, com sérios prejuízos para o meio ambiente regional. O *gado branco* remete, neste caso, a toda uma série de práticas que tendem a substituir os antigos costumes e tornar o ambiente homogêneo a partir de parâmetros mercadológicos.

Como consequência deste quadro complexo de relações ecológicas e econômicas envolvendo o gado pantaneiro, as estratégias de preservação da onça-pintada desenvolvidas na região por ONGs internacionais, como a WCS (World Conservation Society) e a WWF (World Wildlife Fund), vinculam diretamente a conservação da espécie à cadeia produtiva do gado. O Banco Mundial financia desde 2007 um Grupo de Trabalho da Pecuária Sustentável no Brasil, e uma das novas tendências neste campo de ação são os chamados *selos verdes*, os quais indicariam para os consumidores boas práticas produtivas de pecuária, utilizando como um dos critérios a conservação de espécies ameaçadas. O desenvolvimento deste tipo de selo, ou certificado, implicaria uma valorização da arroba da carne para o produtor rural, situado numa cadeia que inclui produtores, frigoríficos, varejistas e consumidores. No caso do Pantanal, a onça apareceria estampada no produto carne, que circula em grandes redes de varejo.[8]

A onça-pintada é tratada, neste caso, como uma *espécie de bandeira* para a conservação da biodiversidade no Pantanal. A associação entre ambientalismo e pecuária envolve uma série de novos conceitos, tais como *consumo responsável, segurança do alimento, rastreabilidade,* ou *sustentabilidade socioambiental*, e se baseia em alianças voltadas para o desenvolvimento do ecoturismo e o estabelecimento de políticas fundadas em indicadores ambientais. Em termos financeiros, de alianças regionais, de áreas de pesquisa, de representação pública, de conflitos entre grupos de interesse, de relações ecológicas, as associações entre a onça e o gado

se multiplicam. Elas se estendem das matas do pantanal à prateleira do supermercado na esquina de uma grande cidade. Todo esse percurso tem a ver com a *rastreabilidade*, outro critério importante do modelo da pecuária sustentável.

No caso apresentado aqui, estamos diante de uma situação em que um garrote é abatido por uma onça numa fazenda pantaneira. O mesmo garrote poderia ser abatido por seres humanos e ter sua carne comercializada. O resultado, em parte, é o mesmo nos dois casos: a morte de um animal que vai servir de alimento. Em geral, no entanto, esse tipo de acontecimento é pensado a partir de relações ecológicas *ou* de relações da cadeia produtiva, com significados diferentes em cada caso. A separação das duas leituras se baseia em uma divisão *a priori* entre humanos e animais e em uma distinção entre os aspectos ecológicos e os aspectos culturais das interações humanas.

Na ecologia, a onça-pintada, sendo um predador de topo de cadeia, tem um papel regulatório, ou seja, exerce uma espécie de controle sobre as espécies que são suas presas (Morato *et al.*, 2006). Em relação às capivaras, por exemplo, que são presas comuns das onças no Pantanal, a ação predatória é definida, nesses termos, como uma espécie de *manejo*, não permitindo que a população de capivaras cresça mais do que o necessário. Esta forma de controle, do ponto de vista ecológico, é considerada benéfica não só para as espécies de plantas e outros organismos dos quais a capivara se alimenta, como também para a própria capivara enquanto espécie (*ibidem*). O sacrifício individual é importante para a manutenção da saúde do ecossistema. Ao regular a cadeia alimentar, a ação do predador se caracteriza, assim, como uma forma de manejo da vida selvagem.

A definição das relações tende a mudar, no entanto, quando falamos da predação da onça sobre o gado bovino. Neste caso, a referência conceitual deixa de ser ecológica e se torna antropocêntrica, quando está em jogo a cadeia produtiva da carne. Entretanto, o problema poderia também ser formulado levando-se em conta apenas os aspectos ecológicos das interações dos humanos e das onças com o gado. O que está em questão em ambos os casos, são relações de predação, ou seja, interações entre seres situados no mesmo nível da cadeia trófica (humanos e onças) com os animais que lhes servem de alimento (o gado). Isto implica também competição entre humanos e onças.

Onça de coleira

No dia 23 de outubro de 2008 – dez dias antes do caso do bezerro predado descrito na primeira parte deste artigo – o coordenador do projeto Onça Pantaneira, Fernando Azevedo, tinha feito um sobrevoo de avião na área de estudo, em torno da Fazenda São Bento, com o objetivo de obter dados para sua pesquisa. Um pouco depois de o pequeno aeroplano ter pousado, duas caminhonetes

vindas da pista de pouso na sede da fazenda passaram apressadamente pelo *retiro*, que era o local onde moravam o capataz e os vaqueiros. Era hora do almoço, e Seu João tinha chegado pouco antes disso para pegar água gelada no freezer da *cantina,* onde eu estava almoçando junto com o pessoal da pecuária.

Ele saiu apressadamente e, antes de entrar na caminhonete, explicou que o grupo estava indo "fazer o download" de uma das onças. Uma das coleiras falhara durante o processo de captação dos dados durante o voo e, apesar de os pesquisadores terem conseguido localizar novamente o sinal de rádio por terra, eles não haviam completado o processo. Mais tarde, eu viria a saber que o nome da onça em questão era Mirão. Como mencionei acima, ele não seria mais encontrado, o que significou para o projeto a perda da coleira com os dados.

No que diz respeito ao estudo científico, a unidade produtora de dados – a onça de coleira – se estabelece não só a partir do momento em que o equipamento é colocado, mas também na medida em que ele funciona. Imprevistos acontecem no trabalho de campo. Dez onças haviam sido capturadas até então para o projeto, que seguiu em frente com as outras nove. Vagando pelos campos em busca de caça, essas nove onças produziam inscrições, coordenadas, que iam se acumulando em mapas. O projeto tinha um banco de dados com várias planilhas diferentes, cada uma específica para um aspecto da pesquisa (como a predação, por exemplo), sendo que todas essas planilhas tinham um campo onde eram incluídas as coordenadas geográficas dos eventos registrados.

Depois de processadas, as localizações e seus respectivos horários podiam finalmente ser visualizados em séries de pontos espalhados pelos mapas. De acordo com o objetivo do estudo, esses pontos podiam formar o que os biólogos chamavam de "aglomerados" – locais de descanso ou de alimentação das onças – ou então podiam ser convertidos em polígonos irregulares que correspondiam às áreas de vida de cada indivíduo estudado. A superposição dos polígonos no espaço e suas relações temporais determinavam, neste caso, encontros entre onças ou compartilhamento das mesmas presas.

A utilização da rádio-telemetria é considerada um marco no estudo de grandes mamíferos no âmbito da biologia da conservação (Oliveira, 2006; Crawshaw, 2006). O primeiro estudo científico da onça-pintada em ambiente selvagem com o uso desta técnica foi realizado no Pantanal, e teve início em 1977, coordenado pelo naturalista norte-americano George Schaller, da New York Zoological Society.[9] No artigo "A política está matando os grandes felinos",[10] de 2011, Schaller tematiza as mudanças experimentadas pela biologia da conservação ao longo dos seus 50 anos de carreira, e cita suas experiências pioneiras com as onças e outros felinos:

> Eu coletava fezes para determinar o que esses gatos haviam comido, seguia seus rastros na poeira ou na neve para delimitar a extensão de seus movimentos, e examinava cada presa para descobrir sua idade e sexo. A conservação depende de tais informações (Schaller, 2011).

Todos esses aspectos descritos pelo autor em relação à pesquisa do final dos anos 1970 continuavam presentes nas pesquisas relacionadas ao Projeto Onça Pantaneira em 2008, o que aponta para elementos de continuidade nas práticas de campo ao longo do tempo. Citando sua experiência pioneira com as onças, Schaller descreve, por outro lado, a precariedade técnica da pesquisa em seus primórdios, quando afirma: "Não tínhamos câmeras automáticas com infravermelho para fotografar as criaturas que passassem". Ou ainda: "A rádio-telemetria era primitiva, embora tenhamos aparelhado onças-pintadas com colares e rastreado seus movimentos". O desenvolvimento dos sistemas de telemetria em pesquisas realizadas ao longo das últimas décadas, descrito por Peter Crawshaw[11] (2006) em relação ao Brasil, seria acompanhado do desenvolvimento de ferramentas de localização baseadas em imagens de satélite e sistemas de computador para o processamento dos dados gerados em campo (Crawshaw, 2006).

As coleiras utilizadas pelo Projeto Onça Pantaneira eram da marca sueca Televilt, e combinavam um sistema de telemetria tradicional por rádio VHS com um sistema UHF e um GPS portátil. A união das tecnologias de rádio e GPS no mesmo dispositivo representava um avanço tecnológico importante em relação à pesquisa anterior do biólogo Fernando Azevedo, realizada alguns anos antes no Pantanal de Miranda.[12] Enquanto ele conseguia, com o modelo antigo, apenas uma localização para cada onça quando sobrevoava a área em estudo, com este novo dispositivo ele podia obter centenas de localizações de cada vez.

O procedimento geral de obtenção de dados consistia no seguinte: Uma vez um animal sendo localizado através do sinal de rádio (com um receptor VHF), um segundo receptor (UHF) era conectado a um computador para obter as localizações armazenadas no GPS da coleira (programado, no caso em questão, para registrar localizações via satélite de três em três horas). Os dados eram então convertidos em planilhas por um *software* específico do equipamento, e essas planilhas eram usadas para gerar mapas em *softwares* conhecidos como *Sistemas de Informação Geográfica* – SIG (ou GIS, em inglês). Os SIGs geravam imagens com fotografias de satélite da área de estudo como pano de fundo, e sobre elas eram adicionadas camadas de dados.

Referindo-se aos conceitos da chamada Ecologia da Paisagem, Schaller descreve da seguinte forma os novos rumos da conservação da vida selvagem:

> Ao invés de se concentrar apenas em áreas protegidas, isoladas e bem definidas, a conservação aumentou sua visão para manejar paisagens inteiras. O objetivo é criar um mosaico de áreas centrais sem pessoas ou desenvolvimento humano [...] conectadas por corredores de habitat adequados que permitam a um felino viajar de uma zona de segurança para outra. A área remanescente de uma paisagem é designada para o desenvolvimento humano (Schaller, 2011).

Chamando a atenção para a importância do tema, o autor aponta os limites dessas novas diretrizes conservacionistas quando afirma: "É bastante fácil delinear o planejamento da paisagem, apontar locais potenciais em imagens de satélite, e criar um idílio mental de grandes felinos e gente vivendo juntos em harmonia". Seus argumentos evocam as dificuldades envolvidas na ação política efetiva: "Muitas conferências foram realizadas para definir problemas e apontar prioridades – mas a retórica supera em muito a implementação". Apesar dos esforços conservacionistas com os quais esteve envolvido nas últimas décadas, Schaller observa que, nos dias de hoje, "[t]odos os grandes felinos continuam a diminuir seus números" (Schaller, 2011).

O papel de *espécie bandeira*, ou espécie símbolo (*flagship species*) faz parte do léxico usado pelo conservacionismo para designar espécies carismáticas de animais ameaçados no mundo todo. O caso da onça pantaneira encontra exemplos semelhantes em projetos envolvendo a conservação de tigres, leões, guepardos e lobos (entre outros predadores) ao redor do mundo, todos eles invariavelmente em conflito com criadores de rebanhos domésticos. Essas espécies são designadas no âmbito da ecologia como *espécies chave* (*keystone species*), categoria que, como visto acima, se relaciona ao papel ecológico desses animais no topo da cadeia alimentar, com controle das populações de outras espécies (Morato *et al.*, 2006).

Uma terceira categoria também usada no vocabulário conservacionista é o da *espécie guarda-chuva* (*umbrella species*), que designa animais cuja preservação abarca a das muitas outras espécies que estão abaixo dela na cadeia trófica (Silveira, 2008). A partir da Ecologia da Paisagem, Laury Cullen chama a onça-pintada de *detetive ecológico*, isto é, um animal cuja presença é um indicador de biodiversidade.[13] Neste caso, a descrição e o mapeamento das rotas usadas pelas onças e a permanência delas em fragmentos florestais se tornam ferramentas para delinear regiões que devem ser conservadas ou que funcionam como corredores de fauna silvestre.

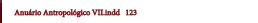
Captura e conflito

De acordo com o relato de seu João Elias, mateiro do Projeto Onça

Pantaneira, Mirão já havia sido perseguido, sem sucesso, antes de ser finalmente anestesiado pela equipe do projeto entre agosto e setembro de 2008, que foi quando recebeu a coleira de rádio. O evento de captura da onça tinha envolvido ainda a coleta de amostras biológicas – sangue, sêmen, pelos, tecidos – assim como o registro de uma série de medidas corporais do animal. Os procedimentos realizados entre a anestesia e a colocação da coleira incluíram também (como é a norma nesses casos) a pesagem da onça e a avaliação da arcada dentária, usada pelos pesquisadores para calcular a idade do animal.

Assim como todas as outras onças que seriam monitoradas no estudo científico, Mirão havia sido capturado com a utilização de cães farejadores. Cães semelhantes ao *foxhound* inglês, designados regionalmente como *americanos*, são os mais comumente usados em caçadas de onça na região do Pantanal. Alguns desses cães são chamados pelos caçadores locais, de acordo com sua qualidade e especialização, de *mestres*, tendo a reputação de não seguirem o rastro de qualquer outro animal que não seja a onça. Apesar de poderem facilmente matar os cães individualmente (e isso não é raro), as onças tendem a subir para a copa das árvores quando são acuadas pelos latidos da matilha. Nesta situação, elas ficam fora do raio de ação dos cães e ao alcance da mira do caçador.

A tradição regional de caçadas de onça remete a uma série de fontes literárias, nas quais ela é caracterizada ora como um animal nocivo, ora como um adversário de valor (Siemel, 1953; Almeida, 1976). Nesses registros, destacam-se as figuras dos *zagaieiros* – ajudantes dos caçadores armados ou heróis solitários – personagens que enfrentam as onças armados somente com uma espécie de lança rústica (a *zagaia* herdada das tradições indígenas). O papel dos *zagaieiros* na formação das fazendas do Pantanal – contratados pelos proprietários rurais para *desonçar* determinadas regiões destinadas à criação de gado – foi explorado por Guimarães Rosa no conto "Meu tio o Iauaretê" (1961). John Knight (2000) refere-se de forma semelhante à maneira pela qual a colonização do território norte-americano foi associada à expulsão dos predadores: "Os *'wolfers'* na América colonial eram conhecidos como baluartes do progresso no Oeste, porque erradicavam os lobos, tornando a terra de fronteira segura para o estabelecimento dos rebanhos e comunidades" (Knight, 2000:74).

No caso da captura de onças para a pesquisa científica, no entanto, a bala da espingarda é substituída pelo dardo anestésico da arma de ar comprimido, e o objetivo é estudar e conservar, e não eliminar os animais. A caçada com cães tem sido um dos principais métodos utilizado por biólogos de campo que trabalham com onças desde os primeiros estudos desenvolvidos no Pantanal, no final dos anos 1970, quando foi adotada principalmente por sua eficácia (Schaller,

2007). A participação de caçadores nos projetos científicos, entretanto, é um tema controverso no âmbito conservacionista, na medida em que eles são figuras tradicionalmente ligadas à eliminação das onças proposta pelos fazendeiros (Silveira *et al*., 2008).

O conflito entre fazendeiros e onças se desdobra, a partir daí, em um segundo conflito, entre ambientalistas e pecuaristas. A onça-pintada é um animal considerado ameaçado de extinção em quase todo o Brasil e é uma espécie-bandeira, isto é, um ícone na conservação do Pantanal brasileiro. Por atacar os rebanhos domésticos, por outro lado, ela é alvo de uma perseguição histórica por parte dos criadores de gado na região, considerada como uma espécie nociva aos negócios. Muitos proprietários rurais do Pantanal reivindicam o direito de abater os animais que ataquem o gado, e a prática da caça, apesar de proibida, persiste em quase toda a região (Schaller, 2007; Crawshaw & Quigley, 1984).

Um dos fazendeiros vizinhos à Fazenda São Bento, que entrevistei durante a pesquisa, afirma: "Existem umas que são daninhas mesmo. Dizem – isso é palavra dos antigos – que quando a onça vicia em comer bezerro, você tem que eliminar ela porque senão você vai afundar" (2008, com. pessoal). Quando perguntado se fazia algum tipo de controle nos casos de predação, o mesmo proprietário declara: "Só quando ela atrapalha. Quando num determinado local está tendo direto carniça, você está vendo que ela está atacando, aí você procura ir atrás dela".

É importante ressaltar, neste ponto, que a legislação da caça é regulamentada no Brasil desde 1967, quando foi declarada proibida para qualquer espécie da fauna silvestre nativa. A legislação vigente no Brasil foi modificada pela última vez em 1998. A pena é direcionada a quem "[m]atar, perseguir, caçar, apanhar, utilizar espécimes da fauna silvestre, nativos ou em rota migratória, sem a devida permissão, licença ou autorização da autoridade competente".[14] Silveira e outros (2008) observam, entretanto, que a legislação é ambígua para casos como o da onça-pintada, na medida em que existe um artigo desta mesma lei que afirma:

> Não é crime o abate de animal, quando realizado [...] para proteger lavouras, pomares e rebanhos da ação predatória ou destruidora de animais, desde que legal e expressamente autorizado pela autoridade competente; por ser nocivo o animal, desde que assim caracterizado pelo órgão competente (Art. 37).

Do ponto de vista das práticas conservacionistas, o tema do conflito envolve discussões sobre a eficácia de métodos para minimizar a predação e compensar financeiramente o criador de gado pela presença de onças em suas terras, ou então métodos de fiscalização e regulamentação da caça. Em depoimento sobre

a experiência do Projeto Onça Pantaneira e os desafios colocados para a conservação da onça, Fernando Azevedo observa a este respeito o seguinte:

> No Pantanal, são áreas do governo, ao contrário dos Parques Nacionais etc. A lei, a fiscalização são muito escassas, quase não chegam. [...] O rumo que a gente vê para a preservação da onça inevitavelmente passa pelas pessoas. E você tem que agregar valor à onça, estimar o quanto ela vale e o quanto você tem que investir para que ela seja preservada (com. pessoal, 2008).

O caso das onças pantaneiras apresenta, portanto, duas perspectivas diferentes sobre a ideia da *preservação*, ou da *proteção*, que muitas vezes se colocam em conflito. Da perspectiva dos criadores de gado, existe a necessidade de proteção dos animais domésticos diante dos ataques do predador. Enquanto isso, o ponto de vista do ambientalismo advoga a preservação de uma espécie ameaçada, ou seja, a proteção da onça-pintada diante das ameaças trazidas por atividades humanas. No primeiro caso, o predador é identificado como uma força externa que desestabiliza o coletivo constituído pelos seres humanos e pelo gado, uma fonte de prejuízo para a unidade produtiva que é a fazenda. Na ótica da conservação da onça, por outro lado, a ação humana é considerada uma força externa que desestabiliza as relações ecológicas e ameaça o equilíbrio ambiental. Práticas como o desmatamento, a abertura de estradas e o desenvolvimento do agronegócio, de modo geral, colocam em risco a vida selvagem e os ecossistemas pantaneiros.

Tematizando os conflitos humano-animais de uma perspectiva antropológica, John Knight contrasta, nesse sentido, o simbolismo conservacionista com o simbolismo das espécies nocivas: “Enquanto o simbolismo do animal nocivo tem a ver com uma ameaça natural sobre a cultura, o simbolismo da conservação da vida selvagem é baseado numa ameaça cultural à natureza” (2000:17).[15] Isto acontece quando o mesmo animal que gera antagonismo no âmbito rural é também objeto de preocupações conservacionistas. O tema do conflito se sobrepõe, neste caso, ao da preservação ambiental. O autor descreve como o conflito humanos-animais se desdobra, a partir daí, em uma série de outros, desta vez entre grupos humanos: ambientalistas e ruralistas, comunidades rurais e governo, ou populações rurais e urbanas.

Assim, o que está em jogo no caso das onças é essa forma de eliminação sistemática colocada em ação quando ela é apontada como nociva para os negócios. Knight investiga ainda o simbolismo negativo dos predadores em função de processos de criminalização e condenação moral que frequentemente acompanham a eliminação ou o controle sistemático dessas espécies pelas populações humanas que convivem com elas (ibidem).

A necessidade de lidar com aqueles que veem a onça como uma ameaça e a busca de um modelo participativo são a tônica, atualmente, das estratégias de pesquisadores e entidades ambientalistas na região do Pantanal. Além da tentativa de diálogo com produtores rurais, através de *workshops* e outros encontros, há nesse campo uma clara demanda por estudos sobre a percepção local que vêm ganhando importância no cenário conservacionista (Morato *et al.*, 2006). O papel dos pantaneiros na preservação ambiental, nesse sentido, é apontado como determinante para a conservação da onça-pintada.

Como modelo, as práticas de conservação baseadas apenas na demarcação de áreas de preservação e reservas naturais, com a exclusão das atividades humanas, têm sido amplamente criticadas, no âmbito das ciências humanas, como parte de uma visão purificadora da natureza, no sentido de uma natureza intocada que deve ser constantemente protegida das influências culturais (Diegues, 2000). Um exemplo especialmente eloquente dessa crítica é o histórico das políticas de demarcação de reservas e áreas de conservação nos estados norte-americanos a partir do governo Roosevelt, em que muitas vezes a preservação da vida selvagem se baseou na remoção e na realocação de populações indígenas nativas (Cronon, 1996). A coletânea organizada por Diegues (2000) mostra ainda como este tipo de política também encontrou ecos na tradição colonialista de países como o Brasil e a Índia.

No campo da biologia da conservação, a crítica ao modelo orientado pela ideia da "natureza intocada" remete também a uma mudança de foco no plano da ação política. Um bom exemplo dessa mudança, experimentada, neste caso, de um ponto de vista pessoal, é o artigo de George Schaller (2011, op. cit). Nele, o autor descreve as mudanças vividas ao longo de sua experiência de campo com a vida selvagem: "Quando comecei meu trabalho de campo, foi com o objetivo não apenas de estudar uma espécie, mas também de promover sua segurança dentro de uma área protegida. Esses esforços continuam essenciais. Mas eu tive que mudar minha forma de pensar".

A mudança de foco posta em prática por Schaller tem como ponto de partida a constatação de que "é dolorosamente claro que boa ciência e boas leis não resultam necessariamente em conservação efetiva", que está diretamente ligada à importância dada à participação e à colaboração de populações nativas em projetos conservacionistas: "comunidades precisam de incentivos para dividir suas terras com tais predadores. Os benefícios precisam ser baseados em valores morais tanto quanto econômicos". Diante de um quadro em que o desejo político e a pressão pública não têm se mostrado suficientes para proteger a vida selvagem, o autor afirma, entre outras coisas, que "no final das contas, conservação é política – e a política está matando os grandes felinos" (*ibidem*).

A posição de Schaller visa a ações pragmáticas de gerenciamento dos recursos naturais, assim como a encontrar maneiras de compensar economicamente as comunidades que convivem com grandes predadores. Ao mesmo tempo, é uma posição marcada pelos ideais ecológicos que remetem aos ideais conservacionistas clássicos da ética da t*erra*: "A conservação é baseada em valores morais, não científicos, em beleza, ética, e religião, sem os quais ela não se sustenta" (*ibidem*). A ética da terra, formulada por Aldo Leopold (1949), é um marco para o desenvolvimento dos movimentos conservacionistas, da ecologia e do manejo da vida selvagem como ciência nos Estados Unidos. Willian Cronon (1996), partindo de uma crítica aos paradigmas do movimento conservacionista norte-americano, propõe um resgate das ideias de Leopold e da noção de *wilderness*, em particular, a partir de uma nova ótica, não como uma "natureza intocada", purificada da influência humana, mas sim como uma dimensão da alteridade constitutiva da experiência humana.

O desenvolvimento da ecologia, no que ela tem de mais interessante e inovador, remete a um campo relacional no qual os humanos estão incluídos, o qual substitui a noção tipicamente moderna da natureza como contexto para o homem. O valor intrínseco atribuído aos seres da natureza (animais, plantas, ecossistemas) e o ideal de preservar a integridade, a estabilidade e a beleza das comunidades bióticas, presentes no nascimento da ética ambiental, traçam bases importantes para o desenvolvimento de um novo paradigma, um paradigma que pode funciona como antídoto ao antropocentrismo.

Conclusão

No início da pesquisa de campo no Pantanal, minha intenção era descrever as práticas de estudo e conservação da onça-pintada na região. Com o decorrer da experiência de campo, no entanto, o objeto da pesquisa deixou de ser apenas essa rede conservacionista (que se expande para fora do campo), e passou a ser a produção de uma descrição etnográfica daquilo que acontecia dentro da fazenda, isto é, um relato da interação complexa entre onças, cientistas, vaqueiros, caçadores, gado, cavalos, cães e objetos técnicos *em campo*. Nesse sentido, procurei ao longo do trabalho acompanhar e descrever atividades científicas e de manejo do gado e, mais tarde – em minha tese de doutorado (2010) – abordei essas práticas distintas como integrantes de uma mesma *rede sociotécnica,* no sentido formulado por Bruno Latour (2000, 2005). O mesmo princípio foi adotado neste artigo.

Latour estabelece algumas precauções para se traçar uma rede deste tipo, ligadas a uma prática *simétrica* de evitação das explicações sociais e das causas

científicas. Estas últimas implicariam a atribuição aos não humanos das qualidades não intencionais, materiais e sólidas dos *fatos objetivos* (*matter of fact*) científicos (2005:107). As explicações sociais, por outro lado, implicariam a atribuição aos animais do papel de símbolos, repositórios de projeções humanas ou sociais (:108). Assim que um determinado ator é filtrado por uma delas, de acordo com Latour, ele se torna simplesmente o efeito de alguma causa anterior, social ou natural.

Evidentemente, a conservação da onça-pintada e a pecuária bovina são atividades vinculadas a duas "redes" (em sentido convencional) diferentes entre si.[16] No primeiro caso, os agentes envolvidos são pesquisadores, organizações não governamentais, universidades e todo o aparato governamental ligado ao gerenciamento do meio ambiente. No segundo caso, são proprietários rurais e vaqueiros, a indústria do abate e dos frigoríficos, supermercados, consumidores, além dos órgãos governamentais vinculados à pecuária e, no limite, a bancada ruralista. Ou seja, não são somente atividades diferentes entre si, mas práticas ligadas a uma controvérsia ambiental de grande alcance, que se colocam muitas vezes em campos opostos no debate político.

De acordo com Knight (2000), a caracterização de uma espécie como *nociva* ou *daninha*, que fundamenta os conflitos humanos-animais, está firmemente ancorada em uma visão utilitarista, da eliminação de uma fonte de prejuízos. Ele afirma, entretanto, o seguinte:

> [A]s atitudes em relação aos predadores selvagens podem se provar mais complicadas do que a sua representação numa divisão campo-cidade sugere [...]. Apesar das preocupações que sem dúvida trazem, os predadores são frequentemente multifacetados nas significações atribuídas a eles pelas populações humanas com as quais convivem diretamente (2000:145).

Diante do caso da onça pantaneira e da definição da relação entre humanos e animais como conflituosa, seria importante então nos perguntarmos, como faz Isabelle Stengers em *A invenção das ciências modernas* (2002): Quais seriam as outras onças possíveis, implicadas em outras histórias? O que faz com que o problema seja colocado como problema de proteção? Não teriam sido possíveis outras relações com a onça?[17]

A imagem da espécie bandeira, ligada ao desenvolvimento de tecnologias de redução de danos, como vimos, remete a argumentos econômicos. A imagem da espécie nociva, do animal daninho a ser eliminado em função da produção, circunscreve, da mesma forma, a onça-pintada a partir de uma ótica utilitária.

Além dessa dimensão instrumental, contudo, as relações entre vaqueiros e onças envolvem também outros aspectos. Na busca de pontos de vista de pessoas que vivem no Pantanal (de uma perspectiva pantaneira neste sentido restrito), vale observar que a onça come os bezerros do patrão. Ela é uma espécie de fora da lei que transgride a ordem instituída, o que não deixa de despertar sentimentos de admiração e identificação por parte dos peões, subordinados a um regime de trabalho rígido e fechado. A ideia do conflito com um animal nocivo não é, portanto, um ponto de vista unilateral, mas antes um contexto de efetuação, entre outros.

Minha intenção neste artigo foi utilizar o evento do bezerro predado como um acontecimento-chave, oferecendo a ele um caminho alternativo à temática do conflito como ponto de partida ou chave explicativa. A ideia foi buscar novos aspectos das relações entre gado, onças, fazendeiros e ambientalistas que pudessem surgir da abordagem etnográfica. No caso de uma fazenda onde realizei o trabalho de campo, havia um projeto voltado para a conservação das onças, e o foco principal da descrição foram justamente as relações de *aliança* entre biólogos, peões de gado e fazendeiros constituídas em campo. A conservação da onça pantaneira envolve irremediavelmente, neste caso, a articulação entre as questões ambientais e a perspectiva das comunidades locais a respeito da vida selvagem.

Recebido em 05/10/21012
Aceito em 13/11/2012

Felipe Sussekind possui doutorado em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ (2010), tendo feito pesquisa de campo no sul do Pantanal (MS) envolvendo projetos de conservação da onça-pintada nessa região. Desenvolve atualmente projeto de pós-doutorado no Departamento de Filosofia da PUC-Rio, linha de pesquisa em filosofia e questões ambientais, tendo como tema principal as relações humanos-animais.

Notas

* Este artigo é um desdobramento da tese de doutorado intitulada "*O rastro da onça: etnografia de um projeto de conservação em fazendas de gado do Pantanal*", defendida em março de 2010 junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional - UFRJ.

1. Utilizo como referência as 11 sub-regiões propostas pela Embrapa Pantanal (Silva & Abdon, 1998). Disponível em: http://www.cpap.embrapa.br/skel.php?end=paginasec/pantanal.html. Acesso em: 13/07/2012.

2. As armadilhas fotográficas (*camera traps*) foram usadas pela primeira vez para o estudo de grandes felinos em pesquisas com tigres na Índia (Sunquist, 1981). A partir daí, a técnica passou a ser empregada para outras espécies, tais como leopardos e onças-pintadas (Silver, 2005).

3. É interessante observar neste caso a polifonia do termo *campo*. O campo é uma categoria usada pelos vaqueiros para definir seu trabalho (os peões que trabalham com o gado no pantanal são chamados *campeiros*); os biólogos faziam seu *trabalho de campo*; o mesmo valia para mim, como antropólogo.

4. No período da cheia, esses campos abertos são inundados por uma lâmina de água que oscila de meio metro a um metro e meio de profundidade, e os capões se tornam literalmente ilhas.

5. É costume entre os biólogos dar um nome para o animal nessas ocasiões de captura. Esses nomes são referências importantes no trabalho de campo, pois correspondem às frequências específicas no sistema VHF das coleiras de rádio. Posteriormente, esses nomes são convertidos em códigos alfanuméricos nos *papers* científicos. O tema é abordado por Guilherme Sá (2006) em relação ao campo da primatologia.

6. Em http://www.cpap.embrapa.br/publicacoes/online/DOC93.pdf

7. Os grupos indígenas Guaicurus e Paiaguás ficaram famosos por serem exímios cavaleiros, e ofereceram grande resistência à colonização da região Sul do Pantanal.

8. Entrevista com Ivens Domingues, técnico da WWF-Brasil, em 2008.

9. Atual World Conservation Society (WCS), ONG com sede no Bronx Zoo, em NY.

10. Publicado na revista *National Geographic* (dez. 2011). Utilizo como referência aqui a tradução de Henrique Concone disponível no endereço eletrônico:http://blogpantanalfazendasanfrancisco.blogspot.com.br/2012/03/politica-esta-matando-os-grandes.html?spref=fb. Acesso em: 20/06/2012.

11. Crawshaw trabalhou no projeto de Schaller no Pantanal como representante do extinto IBDF (Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal), e deu continuidade ao estudo no início dos anos 1980 (Crawshaw & Quigley, 1984).

12. No Projeto Gadonça, desenvolvido na Fazenda San Francisco entre 2003 e 2004,

Azevedo havia usado a telemetria convencional. O novo tipo de equipamento, unindo VHF e GPS, foi utilizado anteriormente com a onça-pintada no Pantanal por Sandra Cavalcanti, pesquisadora do Instituto Pró-Carnívoros.

13. Disponível em: http://www.ipe.org.br/pontal/detetives-ecologicos. Acesso em: 09/07/2012.

14. Lei Nº 9605-12/03/1998. Art. 29.

15. "While the symbolism of wildlife pestilence has to do with nature's threat to culture, the symbolism of wildlife conservation is based on culture's threat to nature" (Trad. minha).

16. O termo "rede" é usado por cientistas para designar um campo de conhecimento, uma comunidade de praticantes, ou um grupo articulado por um debate.

17. Stengers diz, a respeito da fábula dos três porquinhos: "[A]ntes de ouvir os *experts* que discutirão tijolos e cimento, é necessário poder questionar [...] o que a história dos três porquinhos, como história moral, tem como certo. Quais seriam os outros lobos possíveis, implicados em outras histórias? De que depende a definição do problema como 'problema de proteção'?" (2003:196).

Referências bibliográficas

ALMEIDA, A. de. 1976. *Jaguar hunting in Mato Grosso*. England: Stanwill Press.

AZEVEDO, Fernando Cesar Cascelli & MURRAY, Dennis L. 2007. "Evaluation of potencial factors predisposing livestock to predation by jaguars". *The journal of wildlife management,* 71 (7): 2379-86.

BANDUCCI JR., Álvaro. 1995. *A Natureza do Pantaneiro – Relações sociais e representação de mundo entre vaqueiros do Pantanal.* Dissertação de mestrado em Antropologia Social, USP.

CAMPOS FILHO, Luiz Vicente da Silva. 2002. *Tradição e ruptura. Cultura e Ambientes Pantaneiros*. Cuiabá: Entrelinhas.

CRAWSHAW, J. Peter G. 2003. "Uma perspectiva sobre a depredação de animais domésticos por grandes felinos no Brasil". *Natureza e Conservação*, vol. 1, n.1: 13-15.

CRAWSHAW, Peter G. & QUIGLEY, Howard B. 1984. "A ecologia do jaguar ou onça pintada (*Panthera onca palustris*) no pantanal matogrossense". In: *Estudos bioecológicos do pantanal matogrossense – relatório final – parte I*. Brasília: Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal – IBDF.

CRONON, W. 1995. "The trouble with wilderness; or, getting back to the wrong nature". In: W. Cronon (ed.). *Uncommon ground: rethinking the human place in nature.* Nova York: Norton.

CURRY, Patrick. 2006. *Ecological Ethics: An Introduction*. Cambridge: Polity Press.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 1997 [1980]. "Devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível...". In: ___. *Mil platôs.* Vol. 4. São Paulo: Editora 34. pp. 11-115.

DIEGUES, Antonio Carlos (org.). 2000. *Etnoconservação – novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos*. São Paulo: NUAPUB.

KNIGHT, John (org.). 2000. *Natural Enemies: People-Wildlife Conflicts in Anthropological Perspective*. London: Routledge.

______. 2006. *Waiting for wolves in Japan. An Anthropological Study of People-Wildlife Relations*. Honolulu: University of Hawai Press.

LATOUR, Bruno. 2000. "A well-articulated primatology: Reflections of a fellow-traveller". In: Strum Fedigan (org.). *Primate Encounters*. University of Chicago Press. pp. 358-381.

______. 2005. *Reassembling the Social*. Oxford: Oxford University Press.

LEOPOLD, Aldo. 1949. *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*. Oxford: Oxford University Press.

MAZZA, Maria Cristina Medeiros; MAZZA, Carlos Alberto da Silva; SERENO, José Robson Bezerra; SANTOS, Sandra Aparecida & PELLEGRIN, Aiesca Oliveira. 1994. *Etnobiologia e conservação do bovino pantaneiro*. Corumbá: CPAP/ EMBRAPA.

MORATO, Ronaldo Gonçalves (org.). 2006. *Manejo e Conservação de Carnívoros Neotropicais*. São Paulo: Edições Ibama.

SÁ, Guilherme José da Silva. 2006. *No mesmo galho: Ciência, natureza e cultura nas relações entre primatólogos e primatas*. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Tese de doutorado.

SCHALLER, George B. 2007. *A naturalist and other beasts: tales from a life in thefield*. San Francisco: Sierra Club Books.

_______. 2011. *Politics is killing the big cats*. National Geographic Magazine. Disponível em: http://ngm.nationalgeographic.com/2011/12/tigers/schaller-text. Acesso em: 21/06/2012.

SIEMEL, Sasha. 1953. *Tigrero!* New York: Ace Books.

SILVEIRA, Leandro; BOULHOSA, Ricardo; ASTETE, Samuel & JÁCOMO, Anah Tereza de Almeida. 2008. "Management of domestic livestock predation by jaguars in Brazil". In: *Cat News – The jaguar in Brazil – Special issue n. 4*. Switzerland: IUCN/ Cat Specialist Group. pp. 26-30.

SILVER, Scott. 2005. *Estimativa da Abundância de Onças-pintadas através do Uso de Armadilhas Fotográficas*. Disponível em: http://www.panthera.org/sites/default/files/SilverJaguarCamera-TrappingProtocol_portuguese.pdf. Acesso em 10/06/2012.

STENGERS, Isabelle. 2002. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34.

SUSSEKIND, Felipe. 2010. *O rastro da onça: etnografia de um projeto de conservação em fazendas de gado do Pantanal*. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Tese de doutorado.

Resumo

O presente artigo investiga os desdobramentos das atividades de um projeto científico desenvolvido em uma fazenda de gado no Pantanal do Mato Grosso do Sul, voltado para a conservação da onça-pintada. A principal atividade econômica da região é a criação de gado e, na tradição local, a onça tem sido vista ora como uma ameaça, ora como uma peste a ser eliminada, ora como símbolo de coragem e *status*. No passado, era comum que as fazendas do Pantanal empregassem caçadores com cães treinados para perseguirem e eliminarem os animais que atacassem a criação. Nos dias de hoje, porém, a onça adquiriu novos papéis com o desenvolvimento do ambientalismo e a entrada em cena do turismo ecológico na região, quando os safáris fotográficos começaram a substituir as antigas caçadas. Nesse contexto, antigos caçadores são contratados por pesquisadores e entidades ambientalistas para a captura e a colocação de coleiras de rádio nos felinos, com a finalidade de estudá-los.

Palavras chave: Pantanal, onça, ecologia, ambientalismo, caça

Abstract

This paper investigates the activities of a scientific project facing the conservation of the jaguar, inserted into a cattle ranch in the Pantanal of Mato Grosso do Sul. The region's main economic activity is cattle ranching and, in local tradition, the jaguar has been seen either as a threat or as a pest to be eliminated, sometimes as a symbol of courage and status. In the past, it was common for the local farms to employ hunters with dogs trained to pursue and eliminate the animals that attacked cattle. Nowadays, however, the jaguar acquired new meanings, with the development of environmentalism and the arrival of ecological tourism in the region, when photographic safaris began to replace the old hunts. In this context, former hunters are hired by researchers and environmental groups for capturing and placing radio collars on cats, in order to study them.

Keywords: Pantanal, jaguar, ecology, environmentalism, hunting

Nada dá certo:
Pequenos quadros controversos de geopolítica do coelho

Lucienne Strivay e Catherine Mougenot
Universidade de Liège

Tradução: Túlio Lourenço do Amaral

Bricolagens do vivo

Os homens sempre e por toda parte fizeram alguma coisa sobre ou com a "natureza". Mas as questões não são as mesmas em todos os lugares. Há muito empirismo e bricolagem em empreendimentos cujo sucesso não é nada evidente, mas que, se os olharmos de perto, agregam há muito tempo receitas populares, fórmulas de tecnociências e surpresas que os seres vivos reservam.

Desde o fim dos anos 90, o lince ibérico está gravemente ameaçado de extinção, ao passo que, décadas antes, 5.000 deles ainda povoavam as zonas montanhosas da Espanha e de Portugal. Ele não sobrevive mais, a não ser em Andaluzia, nos bosques da Sierra Andúja e no Parque Nacional de Doñana. Vítima da caça excessiva ou da degradação do meio ambiente, sem dúvida. Mas, principalmente, mortos de fome! Entretanto, a refeição cotidiana de um lince é um coelho, e a Espanha é a terra natal do coelho, de onde ele nunca pôde e nem quis sair. Ele está perdido a 500 metros de sua toca!

Entretanto, o coelho está em falta: para a águia-de-bonelli, o gato selvagem, o abutre, o milhafre real, o busardo… e o lince. Para salvar esse felino (o primeiro que viria a desaparecer desde o tigre-dente-de-sabre, há 10.000 anos), seus defensores espanhóis (35 pessoas) empenham em grande medida suas habilidades e sua paixão. Atualmente, eles contam com um dos mais caros programas de proteção financiados pela Europa. Em 10 anos, a população de linces ibéricos quase dobrou, alcançando hoje aproximadamente 300 indivíduos. O animal ameaçado foi introduzido no lugar exato onde suas presas são sempre abundantes: quatro a cinco coelhos por hectare. Na realidade, são necessários em torno de cinco a seis por hectare para garantir a sobrevivência do felino ameaçado. Portanto, o coelho também foi reintroduzido, seja o de origem selvagem

Anuário Antropológico/2011-II, 2012: 135-158

ou o domesticado, mas previamente vacinado. De forma mais específica, ele é "servido" com regularidade às famílias de lince provisoriamente retidas em recintos antes de sua reintrodução. É indispensável reeducá-los em uma selvageria elementar, que lhes permitirá capturar o que lhes for preciso para comer. Os coelhos de criação são oferecidos aos linces bebês, e os coelhos selvagens, àqueles que se mostram mais aptos a capturar e matar suas presas. E, a fim de fazer os gatos selvagens fixarem residência, ou seja, de salvaguardá-los nas zonas mesmas onde eles são reintroduzidos, "os recintos de coelhos" lhes são também oferecidos como supermercados de alimentos.

"Se uma iniciativa é coroada de sucesso, ela terá, diz-se, valor de exemplo para o futuro" (360°- GÉO [Arte samedi 13/10]).

Este não é senão um paradoxo em meio a outros. Seguindo-os, descobrimos não apenas como as histórias de animais e de pessoas se conectam, mas também como elas são apreendidas pelos pesquisadores – com suas questões, seus modos de conceber e colocar as relações com a natureza, suas maneiras de trabalhar e, de certa forma, seu estilo... Essas controvérsias não são divergências particulares sustentadas por estudiosos no espaço confinado de seus laboratórios. Observam-se disputas especializadas e leigas que se sucedem, se interpelam, se interpenetram, se sobrepõem, se ampliam e que, às vezes, se resolvem legalmente, em outras, não aguardam uma decisão coletiva previsível, ou por vezes se ignoram.

E como sempre ocorre com o coelho, não estamos na continuidade nem na homogeneidade, mas na desordem, naquilo que está "em elaboração"... Para se recuperar o lince ibérico, deve-se reintroduzir o coelho. Para agir sobre uma espécie, deve-se combinar, associar, reunir, desconstruir, cercar, coordenar, sem um controle perfeito, quaisquer que sejam as vigilâncias consideradas. Sempre ou quase sempre nas telas dos seres vivos alguém ou alguma coisa vagueia sem que tenhamos podido realmente prever. Nós o/a veremos brotar do nada ao longo desta narrativa.

Esses tipos de empreendimentos de reintrodução se multiplicam um pouco por toda parte. Notavelmente, eles se revelam tão problemáticos de serem conduzidos quanto os planos de introdução de espécies exógenas. Eles afetam todo tipo de animal e de planta e participam de uma bricolagem do ser humano que o analogismo e o naturalismo ocidentais praticam desde longa data. Pelo interesse da caça, pela diversificação da criação e da alimentação, pela ciência, pela beleza, aclimata-se e desloca-se sem limites. Entre proliferação e forte relutância, os sujeitos não se adaptam aos formatos dos destinos que lhes são previstos.

Para combater a energia proliferante do coelho, os habitantes das ilhas Baleares imploraram a Júlio César que lhes enviasse uma legião! A *furetage*[1] foi

também iniciada há aproximadamente 2000 anos, a ponto de transformar o furão em animal doméstico, incapaz de sobreviver sem a ajuda dos humanos. Depois de 70 anos de esforços para implantar o coelho na Austrália e na Nova Zelândia, suas populações aumentaram bruscamente, e foram lançados à sua procura raposas, doninhas, arminhos, mangustos, tudo o que podia triturá-los. Sem produzir resultados realmente evidentes, tais animais vieram a aumentar as fileiras de espécies introduzidas e começaram, eles também, a proliferar de maneira indevida.

As coisas raramente se passam como foram previstas. A raposa (*Vulpes vulpes*), empurrada, como o coelho, por diversas vezes pelos caçadores desde a metade do século XIX, passou a ser encontrada com frequência em um habitat de pastos abertos e de vegetação mais densa. As populações de pequenos e médios marsupiais e os pássaros que fazem seus ninhos no solo supriam assim seu cardápio, que a abundância de coelhos eventualmente completava. Com o apoio ativo dos homens, as raposas vermelhas se espalharam como o fogo, com a velocidade média de 160 km por ano. Sua adaptabilidade levou-as até a se aventurarem nos espaços desérticos, quando a propensão do clima o permitia. Também podemos encontrá-las hoje em dia ao largo, em 18 ilhas ao menos. Em vários lugares, elas aproveitaram o território abandonado pelos dingos (presentes há 5000 anos), vítimas de uma caça impiedosa. Evidentemente, por um tempo, sua pele foi comercializada, mas seu impacto sobre os rebanhos (os cordeiros recém-nascidos, em particular), sobre as criações de aves e, sobretudo, a ameaça que representam para a fauna nativa acabaram por suscitar uma política de gestão emergencial, sustentada por sucessivas experimentações (Saunders, Gentle & Dickman, 2010).

Como o coelho, a raposa é fugidia... sabemos bem. E não faz necessariamente o que esperamos dela. No Chile, também se contava com as raposas para manterem os coelhos europeus em um nível aceitável, porém as raposas nativas não apreciaram essa nova presa introduzida recentemente. Na Austrália, onde sua expansão foi documentada de maneira minuciosa por naturalistas locais, jornalistas e outros estudiosos, os novos agenciamentos heterogêneos de predadores estabeleceram entre eles equilíbrios revelados hoje por constatações pragmáticas e por uma observação mais sistemática, demasiado longa para ser detalhada aqui. Nós nos limitaremos a dizer que o dingo pode conter a expansão das raposas, mas que os gatos selvagens se apoderam de seu nicho alimentar logo que são eliminados os dois caninos. E estamos considerando apenas a predação direta ou a competição, sem levar em conta, por exemplo, a propagação de parasitas e de doenças. Sem dúvida, a situação poderia ter sido mais complicada se a introdução do mangusto como agente de controle biológico não tivesse fracassado (Peacock & Abott, 2010).

De fato, o sucesso que a implantação, em 1872, do pequeno mangusto indiano (*Herpestes auropunctatus*) teve na Jamaica – contra os ratos dos campos de cana-de-açúcar – havia chamado a atenção principalmente dos australianos. As primeiras importações de mangustos, além de seu uso como animal de estimação (1855), visavam sobretudo a um controle potencial das serpentes, juntamente com o divertimento e as apostas que a organização de combates entre serpentes e mangustos suscitavam. Mas a partir de 1883-84, é o controle da população irreprimível de coelhos que se deseja confiar-lhes. Optou-se então preferencialmente pelo maior da família: *Herpestes edwardsii* (pesando entre 890 e 1790 g).

Entretanto, apesar de sucessivas operações, o mangusto não se estabeleceu, sem que se pudesse associar tal fracasso às duas principais causas habitualmente evocadas: a falta de diversidade genética ou a quase inexistência de correspondências climáticas. Hoje em dia, a conclusão que se impõe relaciona diretamente a sucumbência dos mangustos à reação dos caçadores de coelhos. Já se sabia que eles calculavam suas capturas para não esgotar os recursos (Loir, 1893). É provável que eles tenham capturado os mangustos, tanto de forma acidental quanto de maneira mais sistemática, para preservar seu modo de vida – uma profissão muito lucrativa, de retornos quase excêntricos para homens que jamais haviam ganhado tanto. Não resta, evidentemente, nenhum traço explícito que possa atestar a validade da hipótese, que nos possibilitaria supor sobre o que poderia ter ocorrido com a biodiversidade em caso de êxito dos mangustos!

A história nos conta assim uma multiplicidade de soluções às vezes bem sucedidas, mas que com muita frequência deixam seus geniais inventores serem ultrapassados por suas próprias soluções que, regularmente, subestimaram os jogos de interdependência entre os seres vivos. E não foram percebidas, além disso, as reações das populações autóctones, com seus sistemas de identificação. Assim, sempre se ignorou, até pouco tempo atrás, a maneira como as populações aborígenes, tão fortementes conectadas ao lugar, à flora e à fauna locais, reagem vis-à-vis às espécies introduzidas. Os raros estudos realizados até o momento por etnólogos na Austrália confirmam a consciência dessas populações em relação à ameaça de alteração que as espécies *whitefella* representam. Mas sabemos também que alguns desses animais foram integrados ao regime cosmológico indígena (Rose, 2005; Trigger, 2008; Franklin, 2009; Blaser, 2012).

Assim, o búfalo, no oeste e no norte (Terra de Arnhem) é visto como um animal nativo. Ele foi nomeado, incorporado ao universo intelectual, espiritual e social dos seres que constituem a terra e integrado nas figurações de um *Dreaming* particular, como o gato, ao que parece. Este exemplo mostra as respostas generosas, complexas, criativas, de reconfiguração do mundo “natural”

que, por vezes, foram dadas às espécies introduzidas. Um espaço cultural de reconhecimento pode lhes ser atribuído, associando-os a outros projetos. Em relação ao coelho, não dispomos de nenhuma informação deste tipo, exceto que ele foi incluído nos cardápios comuns. Mas essa ignorância resulta de um duplo desinteresse: o que consiste em tomar a Austrália como uma terra desprovida da presença de seres humanos antes da colonização e o que nos leva a relegar animais como o coelho à insignificância.

A ecologia animal, um novo cruzamento

No fim do século XIX, os deslocamentos de espécies se acentuam. Ao redor do mundo várias pessoas passaram a praticá-los: colonos, marinheiros, monges agricultores, criadores, militares, incentivados pelo desenvolvimento dos meios de comunicação, do comércio mundial e pela especulação recente sobre as mercadorias vivas. Múltiplas trajetórias que também poderão contar com os recursos da ecologia que surgia. As relações interespecíficas, que por muito tempo foram esquematizadas por alguns homens, são apreendidas por um novo olhar: deixa-se a taxonomia, uma perspectiva "simples" de identificação das espécies, para procurar compreender suas interações, dinâmicas e funções. Isto se traduz em um interesse crescente pela predação, que tem sido o modo de relação mais manifesto entre as populações animais.

Os predadores coevoluem com suas presas. E assim a história conservou o famoso exemplo da lebre da América e do lince do Canadá, que se regulam mutuamente na Baía de Hudson. Os dados são fornecidos pelos caçadores da Companhia da Baía de Hudson (nascida da rivalidade entre França e Inglaterra pelo comércio de peles e pela colonização da América do Norte). Eles mostram que os predadores prosperam quando há muitas presas, mas acabam por esgotar seus recursos e declinam. Quando a população de predadores diminui o bastante, as presas aproveitam essa trégua para se reproduzir e sua população cresce novamente. Uma caça sem fim, prolongando-se nos escritos dos pesquisadores através de um quadro representando duas curvas oscilantes que se perseguem... ao infinito...

Em finais do século XIX e no início do século XX, falou-se muito de ecologia aplicada. Atualmente, enquanto o *prêt-à-penser* incita a associação quase espontânea entre ecologia e objeção ao crescimento, temos certa dificuldade em imaginar que o começo de uma ecologia animal estivesse tão vinculado às questões econômicas e, no entanto... Nos Estados Unidos, foi criado em 1905 o Bureau of Biological Survey, que se empenha em estudos científicos, mas também se especializa na destruição de animais "selvagens" e "nocivos" (os dois termos parecem se equivaler). Na Austrália, o Conselho pela Ciência e Indústria foi

criado em 1916. Ele se ampliou rapidamente com a pesquisa voltada à agricultura e à criação e com a luta contra as pragas (surgiu também um departamento dedicado à vida selvagem, em 1949). Este órgão se tornou depois o CSIRO (Commonwealth Scientific and Industrial Research Organisation). Na França, o Institut Pasteur, centrado na questão da saúde humana, realiza de maneira menos conhecida algumas dessas missões.

Em 1930, Aldo Léopold publica obra intitulada *Le contrôle du gibier* (O controle dos animais de caça), em que explicita que "o ambiente é um conjunto de recursos naturais que devem ser organizados de maneira apropriada para responder às necessidades da sociedade" (Worster, 1992). Em 1932, foi a vez da fundação em Cambridge, por Charles Elton, do Departamento das Populações Animais. Elton já havia se destacado em 1927 pela publicação de *Animal ecology*. Ele é frequentemente designado como o pai da ecologia animal. Sua proposta é teórica, mas ele se mostra também um ardente fomentador da pesquisa de campo. Patrocinado pela Universidade de Cambridge, mas também pelo Conselho de Pesquisa Agrícola, ele se propõe como meta aplicar a diferentes espécies os mesmos métodos quantitativos. Para ele, a função principal do Departamento é proporcionar "maiores conhecimentos sobre as flutuações das populações de animais selvagens, com um interesse particular pelas doenças e seus fatores causadores" (Crowcroft, 1991).

Durante seus primeiros anos, o Departamento criado por Elton estudou sucessivamente o coelho da neve canadense, o lince, também canadense, o castor, o lemingue, o coelho, o esquilo cinzento e o esquilo vermelho, a ratazana, o rato do campo – espécies cujo valor econômico da pele é inegável, assim como seus impactos sobre nossas próprias atividades agrícolas e florestais. Ao mesmo tempo, no Canadá, por exemplo, homens do campo, como Archibald Belaney (também chamado Grey Owl), apoiado pelos Parques Nacionais, já lançava alertas sobre a população de castores, cujo risco de desaparecimento, por modificação humana do ambiente, L. H. Morgan havia anunciado desde 1868. Contudo, não obstante seu objetivo comum – o conhecimento da vida social dos animais destinados à produção de pele e de seu papel no sistema ecológico – as duas fontes de uma ecologia emergente sem dúvida se ignoravam reciprocamente.

Nos diferentes projetos de levantamento a respeito das populações animais, os caçadores e utilizadores de armadilhas contribuíram ativamente para as aquisições de conhecimentos que poderíamos qualificar como modernos. A mobilização e a contagem de suas capturas se revelaram de imediato como uma maneira de resolver, ao menos parcialmente, um problema crucial apontado por Elton: diferentes das plantas, os animais se escondem ou fogem quando procuramos capturá-los e/ou contá-los. Tal dificuldade ainda subsiste e é objeto de pesquisas

metodológicas (Marchandeau *et al.*, 2004). Quais índices de abundância podem exprimir com precisão o tamanho das populações? Quais são seus benefícios recíprocos e seus limites? Esta é uma dupla questão. Os dados coletados estão na base de todas as hipóteses teóricas e, para os pesquisadores que os manipulam, servem como experimentações. Mais ainda, eles possibilitam ser dispensados, para propor modelos teóricos baseados em sua sistematização. Compreende-se melhor então a missão recorrentemente expressada: obter mais financiamento para acumular e ampliar as séries de dados. Mas, ao mesmo tempo, sua interpretação é a base de qualquer proposição de gestão dessas populações animais, para aumentá-las ou, ao contrário, regulá-las. Numa palavra, para controlá-las.

Mas enquanto os pesquisadores se esforçam para detectar a presença de animais da maneira que lhes parece a mais confiável, estes a cada dia reinventam sistemas de esconderijos, fugas e escapatórias. Eles são, como diz Jean-Christophe Bailly (2012), "la mobilité par laquelle la vie s'éprouve". E todas as nossas tentativas de primeiro nomeá-los e depois quantificá-los nos deixam sempre incapazes de encontrá-los.

A mixomatose, um veneno "vivo"

Abundância ou escassez. Também na prática, o número é crucial. Na Austrália, como sabemos, foi com muito custo que se importou o coelho europeu (*Oryctolagus cuniculus*). Ele acabou se acomodando aos vastos espaços, tornando-se menor e mais voraz do que em suas terras de origem. Ele rói as ervas até a raiz, destruindo qualquer traço de vegetação. Para lutar contra ele, Louis Pasteur preconizará a utilização de um "veneno vivo". Um veneno que poderia se multiplicar como sua espécie-alvo, ou seja, com uma facilidade surpreendente. O princípio da luta biológica reside no controle de um ser vivo por outro ser vivo. Esta ideia não é exatamente científica. Ela pôde ocorrer a jardineiros e caçadores. Na China, a luta biológica foi praticada desde muitos milênios atrás (Acot, 1998; Deléage, 2010). São feixes de interesses e trajetórias que fazem com que o acaso da descoberta de um vírus mortal para o nosso coelho o leve ao centro de uma atualidade científica e agronômica... mundial. Trata-se, na verdade, de um processo que não é mero acaso, e que explicita os numerosos deslocamentos do coelho europeu, assim como a co-habitação entre suas modalidades de existência selvagens e domésticas.

Giuseppe Sanarelli, antigo aluno de Pasteur, fundou o Instituto de Higiene Experimental da Universidade de Montevideo. Em 1886, ele identificou um vírus (mixoma de Sanarelli) que provocou uma doença mortal em seus animais de laboratório, os coelhos. Esta doença inusitada atinge de maneira cíclica as

criações brasileiras e argentinas, entretanto, sem provocar a morte dos animais. Em 1942, foi posto em evidência esse reservatório natural do vírus: os primos americanos *Sylvilagus brasiliensis* e *Sylvilagus floridanus* são seus portadores saudáveis, mas infligem ao coelho europeu uma contaminação fulminante.

É então que a história do coelho selvagem se cruza de modo decisivo com a das tecnociências, da ecologia aplicada que acabava de ser descoberta. As trajetórias vão se cruzar e se multiplicar... Em 1918, Henrique de Beaupaire Aragão, um pesquisador brasileiro, recomenda a utilização da mixomatose na luta biológica a ser realizada contra o coelho, mas, em Melbourne, o professor Harry Allen estima que as informações que concernem às interações entre o vírus e as outras espécies são insuficientes. Também na Austrália, o recém-criado Instituto de Pesquisa Científica e Industrial insiste, por sua vez, para que se apressem, ao passo que os produtores de carne de coelho se opõem formalmente.

Nos anos 20, Aragão faz experimentos de difusão da doença em locais de teste, mas sem sucesso (Fenner & Ross, 1994). Entrementes, ainda na Austrália, nos anos 30, novas tentativas são feitas. Paralelamente, entre 1934 e 35, experiências foram conduzidas por um pesquisador australiano em Cambridge. Em 1936 e 37, mais uma tentativa no País de Galles, na ilha de Estocolmo. Nesse mesmo período, fracassa uma experiência em uma ilha dinamarquesa, assim como na Suécia em 1938 (Siriez, 1957). Fora do laboratório, o vírus resiste a ser instalado "artificialmente". Sabe-se hoje em dia que numerosos fatores são capazes de contribuir para a propagação da mixomatose (Mouchet Jobert, 1984): a presença de insetos vetores, a chuva, a temperatura, os ventos... um conjunto de elementos variáveis, que podem se aliar contra o temperamento caseiro do coelho.

Os vírus são puxados, empurrados, contrariados pelos elementos naturais – eles hesitam. Os cientistas também hesitam, puxados, empurrados, contrariados pelas forças econômicas e sociais. Mas no início dos anos 1950, a catástrofe (versão coelho) que conhecemos... estoura. Enquanto a doença é testada novamente em locais de experimentação na Austrália, ela extravasa a zona de quarentena a uma velocidade inesperada e provoca até 99% de mortalidade entre os coelhos. Pego de surpresa, o diretor geral de Saúde pôde apenas estabelecer algumas medidas de precaução em torno dos laboratórios que abrigam experiências visando produzir uma vacina para proteger os coelhos de criação.

Na França, os pesquisadores do Institut Pasteur também detêm o vírus, mas o caráter fulminante da doença os inibe de tentar uma experimentação *in situ*. Porém, de sua parte, o doutor Paul Armand-Delille, pediatra, professor, membro da Academia de Medicina, se exaspera com as calamidades que os coelhos multiplicam em sua propriedade em Eure-et-Loir. Ele solta ali dois animais infectados,

e o vírus – com a ajuda das pulgas e dos mosquitos, naturalmente saltadores – se espalha de maneira "fulminante". Rapidamente, e por fatores "mal determinados" (Rivé, 1981), o conjunto do território francês é invadido, depois a Bélgica, a Holanda, a Itália, enfim, toda a Europa continental. De fato, a evolução errática da doença não pode ocultar o comércio de coelhos mixomatosos vendidos a partir de 1.000 (antigos) francos franceses (Siriez, 1957). A Justiça intervém e instaura-se um processo famoso. Em apoio a Delille, os comitês agrícolas e os sindicatos dos proprietários rurais se opõem aos representantes dos caçadores e dos produtores de peles. Delille é condenado, o que não o impede de ser duplamente premiado, pela "Silvicultura e a Agricultura agradecidas".

Do outro lado da Mancha, são também muitos os que sonham com um mundo sem coelhos! É sem surpresa que em 1953 diversas ocorrências da doença são identificadas em zonas muito distantes umas das outras. Logo, as ações públicas, no mínimo contraditórias, se engajam. De um lado, elas visam conter o tráfico de animais infectados, colocando-os sob a força de uma condenação. Mas, desejando também "aproveitar" a situação para se desvencilhar definitivamente dos coelhos, o Ministério da Agricultura intensifica a luta, através de incitações financeiras para a sua destruição (Sheail, 1991). Os animais morrem de maneira assustadora. As reformas administrativas e os programas científicos se sucedem, e contam com o benefício de uma cobertura midiática enorme. Na Inglaterra, há um verdadeiro drama nacional em torno do coelho (Bartrip, 2007). O primeiro ministro Churchill se posiciona contra a crueldade feita aos animais, apoiando publicamente a Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals. Um comportamento muito popular, mas criticado ferozmente pelo Ministério da Agricultura e da Pesca, apoiado pelo das Florestas. Estes veem a mixomatose como um modo de libertar a agricultura de uma peste que anos de controle não conseguiram erradicar.

É uma clivagem radical que não fica só no discurso pois, enquanto os defensores da agricultura deslocam os coelhos infectados, os partidários do animal os espalham, e eles, progressivamente, adquirem uma imunidade contra o vírus. Na Europa, o caso desencadeou protestos: de um lado, agricultores e proprietários florestais reunidos e, de outro, os *countrymen* (na Inglaterra), caçadores e todos os atores implicados no comércio de pele e de carne, assim como os defensores dos animais e as populações urbanas. Familiarizados com o coelho de pequena criação, estes últimos não podem tolerar a destruição massiva de um animal cuja modalidade primeira de existência parece ser a gentileza. O tom do debate sobe e desvela uma nova questão sobre a "boa" maneira de infligir uma morte "humana" a um animal "selvagem" (Kean, 2002; Bartrip, 2007). No final dos anos 1950 – mas este poderia ser o caso ainda hoje em dia – os poderes

públicos pareciam verdadeiramente desnorteados, ambivalentes em suas tomadas de posição em face da proliferação dos coelhos, passando sucessivamente da prevenção à ação, da conciliação à condenação.

A VHD, luta biológica contra o coelho (suíte)

Para os inimigos do coelho, outro combate se apresenta com a identificação de um novo vírus que leva os coelhos a nocaute (abatimento intenso, convulsões, dificuldades respiratórias). A VHD (*Viral Haemorrahagic Disease*), descoberta na China em 1984, pode matar entre 80 e 100% das populações em alguns dias. Na Austrália, os gestores rapidamente veem nela a perspectiva de uma nova arma biológica – proposta à qual, por sua vez, opõe-se um grupo heterogêneo de atores: as redes de criação industrial, as associações voltadas para a saúde humana, os naturalistas e as associações que defendem o bem-estar animal (Landström, 2001). Seus argumentos são rapidamente rejeitados e, em 1994, o governo australiano aprova que os testes sejam feitos em um espaço confinado, em uma ilha. Entretanto, apesar das severas medidas de controle em torno dos testes, coelhos infectados são encontrados fora do local e, em pouco tempo, no próprio continente, a uma distância de 350 km. A ação dos ventos, conjugada com a dos insetos, fornece uma explicação plausível para a disseminação da nova doença do coelho (Hayes & Richardson, 2001). Porém, rapidamente, o governo reconhece a VHD como instrumento legal, a ser combinado com os outros meios de luta.

Semelhante à mixomatose, o impacto da VHD sobre os territórios seria desigual. Mais uma vez os animais resistem e, rapidamente, a nova patologia toma formas atenuadas ou crônicas. Na Austrália, estes dois organismos foram sucessivamente convertidos em "ferramentas". Tornados instrumentos, eles não foram tão desvinculados de sua "natureza" de ser vivo e do dinamismo pouco previsível que sempre os conduz. Para evitar a baixa inesperada de sua eficácia, duas espécies de pulgas de coelho foram por sua vez introduzidas, a fim de cumprirem o papel de vetor das duas doenças. Na atualidade, o CSIRO se interessa pela possibilidade de modificar geneticamente o vírus da mixomatose e de provocar a esterilização dos coelhos, ou então pela possibilidade de modificar geneticamente um tripanossomo (*Sylopsyllus cuniculi*), introduzido de forma involuntária em 1968 junto com a primeira pulga de coelho. Como ele se mostrou inofensivo para as espécies nativas, a ideia seria modificá-lo geneticamente para torná-lo a base de uma nova luta biológica.

Por sua vez, a Nova Zelândia também possui uma história singular, merecedora de toda a nossa atenção. Os danos causados pelo animal são aqui tão lendários quanto na Austrália, o que justificou as várias leis instituídas sucessivamente.

Nesse período, o comércio da pele de coelho foi taxado até ser interditado (Flux, 1997). Na Nova Zelândia, coelho bom é coelho morto, com exceção dos retidos em zoológicos e centros de pesquisa. Considerando a situação "sob controle", o dossiê foi confiado aos Conselhos regionais, que decidiram, em 1990, suprimir o suporte financeiro das ações de luta. O resultado imediato foi que os agricultores, exasperados pelas novas despesas que deveriam assumir, solicitaram a possibilidade de utilizar a VHD como ferramenta de luta biológica. Pelo que sabemos, este foi o único caso em que um pedido de tal ordem foi objeto de um referendo, que provocou um debate tempestuoso (O'Hara, 2006).

Os cidadãos ficaram estarrecidos com as incertezas científicas, com o fato de que a origem da doença permanecia desconhecida, os modos de propagação e os riscos incertos (Thompson, 1994) e com a irreversibilidade de tal decisão. Eles se pronunciaram contra a introdução da VHD. Entretanto, a partir desse momento, animais infectados foram descobertos em locais muito distantes uns dos outros. Somando-se à propagação rápida da doença, não houve nenhuma dúvida de que se tratava de uma ação coletiva. Colocam-se então as seguintes questões: os fazendeiros neozelandeses, decididos a resolver por si mesmos seus problemas, devem ser considerados bioterroristas prontos a moer corpos de coelhos infectados em sua cozinha, para em seguida dispersar suas iscas "caseiras" (Davis & Demelo, 2003)? Seriam eles indivíduos racionais, abertos aos novos métodos propostos pelas biotecnologias, eficazes e "humanos" (Henning *et al.*, 2005)? Ou são, por sua vez, um grupo de profissionais que se consideram esquecidos pelos seus representantes e incompreendidos pelos seus concidadãos (O'Hara, 2006)?

Reintrodução / vacinação

Na Europa, ao que parece, os coelhos permaneceram tão chocados com a difusão clandestina da mixomatose quanto os humanos. No início dos anos 90, é possível que apenas uma difusão passiva da VHD tenha sido responsável pela propagação do vírus. Ela, aliás, veio acompanhada de inquietos rumores. Na Itália, o vírus se manifestou em 1986 e foi inicialmente associado ao material radioativo de Tchernobyl. No mesmo ano, na França, a primeira manifestação nos maciços florestais da alta Saône foi relacionada às disseminações de pesticidas (Barbier, 2009). Os pesquisadores se apressaram em estudar a resistência dos coelhos à doença e uma vacina foi rapidamente produzida.

Nas criações, a situação se encontra, segundo a expressão consagrada, "sob controle". Mas uma vacina na natureza? As dificuldades aumentam pelo fato de o produto produzir efeitos temporários e de ele presumir a captura dos animais para aplicar-lhes a injeção. Durante certo tempo, as coisas permaneceram como

estavam: a doença presente sob uma forma cíclica, como é também o caso da mixomatose. A agitação retornou, entretanto, com a aparição de novas cepas virais em 2010. Como sempre, a mesma questão se faz presente: a variante do vírus proviria de uma evolução não patogênica jamais detectada até então? Foi passada ao coelho por intermédio de outra espécie? A "ultrapassagem de barreiras" interespecíficas é sempre origem de uma profunda ansiedade entre os homens, mas desta vez nenhum elemento permite que se privilegie uma ou outra destas hipóteses (Marchandeau *et al.*, 2011).

Todas estas questões vêm se juntar a um renovado questionamento sobre o coelho, pois hoje em dia há um fenômeno sobre o qual pouco se fala, mas que é, entretanto, certo: suas populações têm destinos muito desiguais na Europa. Regularmente incriminadas em certas zonas de grandes culturas, em aeroportos, em jardins, elas estão largamente em declínio no oeste e no sul da França até Portugal, como também na Grã-Bretanha e na Suíça, e ainda na Espanha, de onde são originários. Nos últimos 30 anos, a baixa das populações nesses locais foi em média de 70%, às vezes de 90% (Vigos *et al.*, 2007).

O que aconteceu então? O coelho europeu resistiu bem à mixomatose, que se tornou menos virulenta e cíclica. Ele resiste à VHD através de um processo análogo. Mas a destruição dos seus habitats, das zonas onde eles cavam, se alimentam e repousam os afeta tanto quanto, se não mais. As culturas intensivas, a do milho, por exemplo, a concentração de explorações agrícolas, o nivelamento das sebes... são meios cada vez mais hostis a cercá-los. Todos estes fatores se reforçam em uma espiral infernal: o enfraquecimento das populações de coelho e a fragmentação de seus habitats aumentam o impacto das doenças virais (Marchandeau *et al.*, 2007).

O coelho arranha, cava, pasta... Por isso, ele se tornou inimigo público nº 1 em certas regiões do mundo. Em contrapartida, não há mais dúvida de que ele participa largamente da gestão dos pequenos mundos vegetais, que ele contribui para a fabricação de um mosaico de plantas baixas e esparsas, e também para fertilidade dos solos ou para a dispersão de sementes. Ele cumpre um papel primordial na manutenção de ecossistemas típicos, nas regiões mediterrâneas de onde é originário, mas também na Grã-Bretanha e no norte da Europa, onde foi introduzido há quase 1000 anos (Lee & Bell, 2008; Ertz, 1998). Como dissemos no começo, ele representa mais de 85% da alimentação do lince à beira da extinção (Ferrer & Negro, 2004). E, mais amplamente, ele é a presa favorita de um grande número de predadores nativos: a águia de Bonelli, o gato selvagem, o abutre, o milhafre real, o busardo etc.

O coelho declina, torna-se grande fonte de inquietude para os ecologistas e

os naturalistas, que veem nele uma "espécie-chave", pois ele faz parte ativa da rede de interdependência, cumprindo um papel primordial na manutenção, na organização e na diversidade da sua comunidade ecológica. Entretanto, curiosamente, a ideia de atribuir um estatuto de espécie vulnerável a um animal tão modesto e familiar tem algo de incongruente (Vigos *et al.*, 2007). Mas, por outro lado, o coelho também faz uma grande falta a todos os que fizeram de sua caça uma pequena festa, que reuniu gerações de populações rurais no mesmo prazer gastronômico – práticas que exigiam uma grande experiência e eram aprendidas no seio de redes de sociabilidades familiares (Ménateau, 2002).

E é então que percebemos que Jeannot[2] deixa um grande vazio... Ele foi erigido patrimônio vivo pelos caçadores e naturalistas, apesar de estes não partilharem as mesmas ideias.

Por sua vez, os pesquisadores se confrontam com uma questão crucial: por que os animais se reinstalam com tanta dificuldade em lugares onde sempre estiveram? (Letty *et al.*, 2006). Sejam franceses ou espanhóis, eles podem apenas se interrogar, mesmo que estejam cercados de métodos científicos modernos: balizas e rastreamentos genéticos. Estes se juntam aos conhecimentos, às ferramentas e aos gestos que os caçadores nunca cessaram de praticar. Isto porque a introdução do coelho, a elaboração de coelheiras "articiais" (Radot & Léphine, 1953) sempre existiram, inclusive em departamentos onde o animal tinha o estatuto de "nocivo", o que tornava essas práticas completamente ilegais (Rogers *et al.*, 1994).

Muito de empirismo e bricolagem para um empreendimento cujo sucesso não é nada evidente. Essa estratégia de "restocking" não é realmente poderosa e sua eficácia completamente relativa é difícil de mensurar e explicar, observam os pesquisadores. Por quê? "O repovoamento consiste em uma perturbação na vida dos indivíduos" (Letty & al., 2006). Esta afirmação sugere que a grande maioria dos coelhos soltos jamais foi vista. Alguns desses, rastreados, comprovam que eles vão, vêm e se dispersam em uma movimentação errática. Uma vergonha em se tratando de animais que não se distanciam de suas tocas! A predação é também posta em causa, mas antes de tudo ela mascara uma forma importante de *stress*: os indivíduos ansiosos se deixam capturar mais facilmente. De fato, um completo desequilíbrio caracteriza essa chegada em terra desconhecida, essa novidade de um território no qual os coelhos não sabem nem onde se abrigar, nem onde se alimentar e são também submetidos a uma competição com os "antigos residentes". O triste destino desses animais se agrava ainda mais por razões sanitárias, exposição a vírus ou parasitas desconhecidos... Por fim, o sucesso da reintrodução não pode ser mensurado pela sobrevivência do animal em si, mas sim por sua reprodução. E aqui também as análises genéticas apresentam resultados insuficientes.

As instruções para a reintrodução de coelhos são, contudo, precisas. Elas sugerem que se escolha um meio de acolhimento hospitaleiro, que se julguem as qualidades do habitat, mas também o acordo dos agricultores vizinhos (em caso de prejuízos eventuais) e os riscos relacionados à predação (eliminá-los na medida do possível). Deve-se construir uma rede artificial de coelheiras (a ser mantida) e, em seguida, capturar os indivíduos, selvagens ou não, optando prioritariamente pelos jovens; vaciná-los, alimentá-los, livrá-los de seus parasitas, marcá-los. E, finalmente, libertá-los em uma bela manhã de verão, de preferência em grupos de cinco a dez... Resumidamente: "criação" de animais e "jardinagem" do meio são as recomendações norteadoras (Letty *et al*., 2006), complementadas por uma suspensão da caça na zona de libertação durante um ano ou menos.

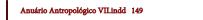
Jeannot está hoje em uma paisagem – uma paisagem de laboratórios e de programas de pesquisas. Na França, o Office Nationale de la Chasse et de la Faune Sauvage se associou recentemente a diversas equipes científicas que trabalham ativamente com metodologias de reintrodução, com o diagnóstico dos habitats, com a resistência às duas principais doenças, logo, com a possibilidade de selecionar as linhagens de animais que lhes serão resistentes e também com possíveis vacinações (Guitton & Marchandeau, 2007).

Esta última perspectiva é normalmente apresentada como "a" solução. A expressão é enigmática e nos leva em linha direta a uma controvérsia recente, que se espalha por todos os lados na Internet, opondo o ONCFS (Office National de la Chasse et de la Faune Sauvage) e a Association Nationale des Chasseurs de Lapins et de Défense des Chasses Traditionelles (esta, na realidade, está presente em quatro departamentos do sudoeste francês). A Anclactra tem uma história curiosa, pois foi constituída em 1974 para combater a "leniência" das autoridades em face da mixomatose. Ela vai, de fato, participar ativamente na luta contra a doença. Em 1976, há a produção de uma vacina por um professor da escola veterinária de Toulouse, membro da associação. Em 1977, o desenvolvimento de um pó a ser pulverizado sobre os terrenos para desparasitá-los. Em 1980, os membros da Anclactra introduzem na França o *Sylvilagus floridanus*, primo americano do nosso coelho, insensível à mixomatose (uma ação condenada pelo Conselho da Europa em 1985). E, com a chegada da VHD, a associação criou ainda um laboratório privado, financiado pelas cotas dos seus membros. Logo, os trabalhos de bioespaço se especializam na produção de insetos: as pulgas dependentes do coelho são pressentidas como "seringas vivas", ou seja, como bons vetores para vacinas a serem disseminadas na natureza, sem a necessidade da captura de animais.

Entrementes, as animosidades se acirram entre a Anclactra e o ONCFS. As autoridades prometem soluções eficazes para proteger os coelhos das duas

doenças virais que os atacam. Esforços insuficientes, segundo a associação, que de sua parte pena para financiar seu laboratório privado. Uma solução para este problema consistirá então em realocar uma parte das atividades na China. Assim, desde 2010, o novo laboratório experimenta uma vacina recombinante (um OGM) contra a mixomatose e a VHD, que seja transmissível pelas pulgas. Mas, para finalmente poder curar os coelhos, essa vacina deveria ainda ser testada *in situ* e receber uma Autorização de Introdução no Mercado (a ser fornecida pela Europa). Ela exigirá que a origem francesa dos insetos picadores seja comprovada, que sua dependência específica do coelho possa ser demonstrada, assim como a completa estabilidade da vacina (Guitton & Marchandeau, 2007).

A vacinação é "a" solução? Esta não é uma ideia compartilhada pelos pesquisadores do ONCFC, que trabalham em estreita interação com as Fédérations Départementales de Chasse diferentes das que a Anclactra reúne. Eles observam pontualmente que as populações de coelhos são hoje prósperas, mesmo sem terem sido objeto de campanhas de vacinação. E que, inversamente, nos habitats degradados, não são as doenças que são em princípio responsáveis pelo declínio dos animais. Em geral, para eles, a vacina não será realmente eficaz, a não ser que fortaleça de forma durável as populações. Seu novo modo de administração via insetos-"seringas" depende de etapas que estão longe de ser realizadas. E o processo poderia, ao fim, deixar as populações ainda mais vulneráveis às doenças. Compreende-se então, segundo eles, que o retorno do coelho não virá de uma situação milagrosa, mas antes de uma ação "coerente" que acionaria diversas alavancas conectadas umas às outras (Marchandeau *et al.*, 2008).

Por sua vez, os gestores da caça espanhola puseram fim às suas buscas pela vacina recombinante, por diferentes razões, com a prioridade dada ao fato de que o coelho é sempre localmente proliferante e que os agricultores continuam a manifestar sua exasperação. A situação parece ainda mais corrosiva quando ela envolve os produtores de "orgânicos", como um grupo de jovens horticultores na entrada de Madri, para os quais as autoridades consentem tão somente o deslocamento, revoltados com a presença desses animais. Quanto a eles, se acomodariam bem num campo livre de terrenos baldios e a salvo da presença dos coelhos, e também de raposas e javalis. Atualmente, há um novo acordo franco-espanhol que admite que nenhuma "boa" solução pode surgir sem a participação dos agricultores, pois estes não costumam gostar da ideia de uma solução que protegeria os coelhos de forma irreversível. Além do mais, murmura-se também que não é eticamente responsável desenvolver aqui remédios tão sofisticados que poderiam provocar uma catástrofe lá, ou seja, em outras regiões do mundo.

As linhas e os sonhos

"É irônico pensar que hoje nós somos, simultaneamente, incapazes de conservar espécies nos ambientes de onde são nativas e incapazes de eliminá-las dos ambientes onde as introduzimos. Ainda que saibamos tudo [ou creiamos tudo saber] sobre sua biologia e sua história natural" (Simberloff *apud* Lee & Bell, 2008:314).

Não há nenhuma categoria clara nessas histórias, nenhum equilíbrio. Somente seres vivos que se evitam, cruzam-se, colidem-se, transformam-se, misturam-se, sobrepõem-se. Trajetórias que perseguem cada qual uma linha, um sonho, quaisquer que sejam o local e o momento. E com ambições tão grandes e desejos tão violentos! Mas nenhum deve ser considerado isoladamente, nenhuma configuração é de fato fechada.

Os seres (todos os seres) precisam ser instaurados e nenhum tem substância sem esse trabalho de construção (Souriau, 2009). As controvérsias são constantemente percebidas como crises, como momentos a superar, a apagar. Mas, para nós, são antes de tudo maneiras de realizar esses grandes trabalhos de ordenamento. Nós buscamos algum ponto de sustentação, tentamos nos apoiar em clivagens conhecidas, eternas mesmo, em fortes dicotomias, mas estas desaparecem de imediato, mal comecemos a interrogar de que são feitos seus territórios, suas composições, suas sucessões...

A primeira ideia deste texto era interrogar sobre os conhecimentos científicos e sobre as maneiras como eles tomaram o comando dos nossos destinos, em etapas que queríamos claras e distintas. Entretanto, já de imediato, o assunto se turva, pois histórias dos coelhos perturbam as habituais categorias de especialistas e de leigos. Vimos, de fato, como os cientistas se apossaram de um sonho que frequentemente atormentou boa parte dos seres humanos, a saber, fabricar uma natureza à sua medida, à medida de suas atividades. Uma ambição que também sempre flertou com a desmedida, esta que a ciência deseja delimitar através de seu método, em números e em palavras. As introduções, as reintroduções, as lutas biológicas são sonhos de aprendiz de feiticeiro, pois se valem da proliferação dos seres para proteger ou se proteger dos seres, o que não é uma questão menor (o vazio jurídico envolvendo as eventuais demandas de autorizações relativas às vacinas recombinantes a serem difundidas na natureza é um dos exemplos mais recentes disto).

Ao fim do século XIX, a luta biológica, entretanto, levou os pesquisadores a trabalhar, ofertando aos gestores agrícolas e florestais seus conhecimentos emergentes, assim como suas perplexidades. Com isso, eles colaboraram voluntariamente no fabrico de usinas de madeira, no desenvolvimento de monoculturas ditas "industriais"? Tal questão não tem sentido. O que mais nos importa aqui é

sublinhar como os especialistas e os leigos puderam se interessar mutuamente, conjugar suas questões e suas práticas em relações cambiantes, emaranhadas, mas que não são, porém, desfeitas com o tempo.

Uma observação que nos compele a recair noutro clichê: os estudiosos não são políticos, eles não participam das ações, mesmo quando estas últimas são manipuladas por ou graças aos seus conhecimentos. Desde Max Weber, o clichê tem vida dura, mas não é mais que um clichê, como Weber mesmo reconheceu (Micoud, 2007). E ele também divide severamente os cientistas entre si. Atesta-o o debate atual que tratou das espécies ditas "invasoras" (categoria na qual o coelho esteve alocado). Um artigo a respeito disto, recentemente publicado na revista *Nature*, causou muita discussão (Davis *et al.*, 2011): "Não julgue as espécies em função de sua origem", argumenta aqui um consórcio de 18 ecologistas, mas consideremos detidamente esses conjuntos improvisados, esses ecossistemas híbridos que os humanos nunca cessaram de bricolar. Abandonemos a dicotomia espécies nativas/não nativas, separação para a qual os trabalhos de Charles Elton contribuíram amplamente, a ponto de torná-la, nos anos 1990, uma disciplina de pleno direito.

Ao invés disso, dizem aqueles pesquisadores, adotemos um enfoque pragmático e dinâmico, mais em conformidade com o nosso planeta em constante tranformação, levando em conta os benefícios que as espécies não nativas podem também garantir. Mas, tratando-se de uma questão controversa, nós devemos observar que tal ponto de vista não é unânime no mundo científico. Por exemplo: segundo dois pesquisadores espanhóis, é conveniente gerir as espécies não nativas sem esperar que seus impactos negativos sejam demonstrados (Edelaar & Tella, 2012). Saber agir ou saber esperar... O recente debate sobre a ocasião de vacinar ou não os coelhos selvagens mostra a que ponto a questão escapa à dicotomia habitual – ao invés disso, ela diz respeito aos modos e às razões, aos períodos e aos locais. E ela traça clivagens e proximidades que ainda estão a ser elucidadas através do tempo e também do espaço.

Por que devemos, hoje em dia, assegurar-nos de que a recusa da irreversibilidade seja uma qualidade a ser atribuída às doenças que poderíamos introduzir, a título de luta biológica, tanto quanto às maneiras de nos protegermos delas? Por que é necessário, hoje em dia, cuidar do bem-estar desses animais que seriam sacrificados para o bem daqueles? E por que devemos levar em conta simultaneamente os interesses dos diferentes atores implicados na gestão dos seres vivos? Tais interrogações recentes não são em si mesmas melhores do que as precedentes, mas elas traduzem novas formas de distanciamento ou engajamento em relação aos seres humanos ou não humanos. Elas levantam

questões profundamente integrantes: que concepções temos sobre o nosso lugar e o nosso papel? De quais ações são encarregados os não humanos, por quais comunicações? Quais partes do mundo são necessárias à sua integridade? Quais saberes e quais conjuntos conceituais oriundos das "ecoantropologias" tradicionais (ou autóctones) podem entrar em diálogo profundo com nossos paradigmas e nossas perplexidades, de maneiras diferentes de uma pilhagem de dados, apoiando-se em formas de heterogeneidades que a ciência ocidental continua a cultivar como constantes desafios (Rose, 2005)?

Para nós, estas interrogações indubitavelmente ratificam a observação de Donna Haraway (2008:41): "Nenhuma resposta é certa, nem por muito tempo satisfatória".

Recebido em 10/11/2012
Aceito em 16/11/2012

Lucienne Strivay leciona antropologia da natureza na universidade de Liège e na universidade católica de Louvain. Ela publicou *Enfants savages. Approches anthropologiques* (Paris: Gallimard, Biblioteque des Sciences Humaines, 2006) e, com Catherine Mougenot, *Le pire ami de l'homme. De la garenne à la guerre biologique*, (Paris: La Découverte, Les empêcheurs de penser en rond, 2011). Ela também prefaciou a primeira tradução francesa de *Castor américain et ses ouvrages*, de Lewis H. Morgan (1868) para Presses du Réel (Dijon, 2010).

Catherine Mougenot é socióloga, vinculada ao Département des Sciences et gestion de l'environnement de l'université de Liège (campus de Arlon). Ela publicou *Prendre soin de la nature ordinaire* (Paris: Maison des Sciences de l'Homme, INRA, 2003) e, mais recentemente, *Raconter le paysage de la recherche* (Paris: Quae ed., 2011). Por fim, com Lucienne Strivay, *Le pire ami de l'homme. De la garenne à la guerre biologique* (Paris: La Découverte, Les empêcheurs de penser en rond, 2011).

Notas

1. Hábito difundido na Europa de caça aos coelhos com a utilização do furão, doninha, em francês, *furet*. (Nota do trad.).

2. Jeannot, o coelho, é uma conhecida personagem de histórias infantis na França, inclusive em desenhos animados. Ele surge inicialmente no conto da escritora Beatrix Potter, em 1904 (N. do trad.).

Referências bibliográficas

ACOT, P. 1988. *Histoire de l'écologie.* Paris: Presses Universitaires de France.

BAILLY, J-C. 2012. "Hors Pistes, performance, Paris, Centre Pompidou". Disponível em: www.dailymotion.com/.../xoyhh9_hors-pistes-2012-p.

BARNIER, M. 2009. *"Principales viroses des nouveaux animaux de compagnie (NAC)": furet, lapins et rongeurs*. Tese de Doutorado, École Vétérinaire d'Alfort.

BARTRIP, P.W.J. 2007. "Myxomatosis in 1950s Britain". *Twentieth Century British History,* 6:3-23.

BLASER, M. 2012. "Ontology and Indegeneity: on the political ontology of heterogeneous assemblages". *Cultural Geographies*, publicado online em 4/10/2012. Disponível em: http://cgj.sagepub.com.

DAVIS, M. *et al.* 2011. "Don't judge Species on their Origins". *Nature*, v. 474:153-154.

DAVIS, S. & DEMELO, M. 2003. *Stories Rabbit Tell. A Natural and Cultural History of a Misunderstood Creature*. New York: Lanter Books.

DELÉAGE, J.-P. 2010. *Histoire de l'écologie, une science de l'homme et de la nature*. Paris: La Découverte.

EDELAAR, P. & TELLA, J.L. 2012. "Managing non-native species: don't wait until their impacts are proven". *IBIS – International Journal of Avian Science*, v. 154, Issue 3:635-637. Disponível em: onlinelibrary.wiley.com.

ELTON, Charles S. 1927. *Animal Ecology*. New York: McMillan & Co.

ERTZ, D. 1998. "Le petit nacré *(Issoria lathonia)* sur les terrains calaminaires de l'est de la Belgique: données nouvelles sur l'écologie, l'éthologie et la chorologie de l'espèce. Réflexions sur la gestion des sites calaminaires et l'impact des lapins". *Natura Mosana,* 51 (1):12-24.

FAGES, M.-P. 2007. *Identification d'un nouveau variant pathogène du virus de la maladie hémorragique virale du lapin (RHDV).* Tese de Doutorado, École Nationale Vétérinaire de Toulouse.

FENNER, F. & ROSS, J. 1994. "Myxomatosis". In: Thompson, H. V. & King, C. M. (eds). *The European Rabbit. The history and biology of a successful colonizer*. Oxford: Oxford University Press. pp. 205-40.

FERRER, M. & NEGRO, J.J. 2004. "The nears extinction of two large European predators: super specialists pay a price". *Conservation Biology*, 12 (2):344-349.

FLUX, John. 1997. "Status of rabbits (*Oryctolagus cuniculus*) and hares (*Lepus europeaus*) in New Zealand". *Gibier, Faune Sauvage,* 14 (3):267-279.

FRANKLIN, Adrian. 2011. "An improper Nature? Introduced Animals and 'Species Cleansing'". In: B. Carter & N. Charles (eds.). *Human and Other Animals: Critical Perspectives*. London: Palgrave Macmillan. pp. 195-216.

GIBB, J. & WILLIAMS, M. 1994. "The rabbit in New-Zealand". In: H.V. Thompson & C. King (dirs.). *The European Rabbit. The History and Biology of a successful Colonizer*. Oxford: Oxford University Press. pp. 158-204.

GUITTON, J.S. & MARCHANDEAU, S. 2007. "Vaccination des lapins de garenne en nature: où en sont les recherches?". *Faune Sauvage*, 276:38-45.

HARAWAY, Donna. 2007. *When Species Meet*. Minneapolis e Saint Paul: University of Minnesota Press.

HAYES, R. & RICHARDSON, B. 2001. "Biological control of the rabbit in Australia: lessons not learned?". *Trends in microbiology*. 9(9):459-60.

HENNING, J. *et al*. 2005. "Attitudes of New Zealand farmers to methods used to control wild rabbits". *Preventive Veterinary Medicine,* 67:171-194.

KEAN, H. 2002. "Imaging rabbits and squirrels in the English countryside". *Society & Animals,* 9 (2):163-174.

LANDSTRÖM, C. 2001. "The Australian rabbit calicivirus disease program. A story about technoscience and culture". *Social Studies of Science,* 31:912-949.

LEES, Alexander C. & BELL, Diana J. 2008. "A Conservation Paradox for the 21st Century: the European wild Rabbit *Oryctolagus cuniculus*, an invasive Alien and an endangered Native Species". *Mammal Review,* v. 38, n. 4:304-320.

Le sauvetage du Lynx ibérique. Allemagne. 2011. 360°- GÉO [Arte samedi 13/10].

LEOPOLD, Aldo. 1986 [1933]. *Game Management. Charles Scribner's Sons*. Madison: University of Wisconsin Press.

LETTY, J. et al. 2006. "Repeuplements de lapins de garenne: enseignements des suivis par radio-pistage". *Faune Sauvage*, 274:76-88.

LOIR, Adrien. 1893. "Les lapins en Australie". *La Nature*, 1055:186-188.

MARCHANDEAU, S. *et al*. 2011. "Histo-Blood Group Antigens Act as Attachment

Factors of Rabbit Hemorrhagic Disease Virus Infection in a Virus Strain-Dependent Manner". *PLOS Pathogens*, v. 7-8:1-22.

_____. 2008. "Improving Rabbit Restocking Success: A Review of Field Experiments in France". *Lagomorph Biology*, 5:327-348.

_____. 2007. "Problems encountered by individuals in animal translocations: lessons from field studies". *Ecoscience*, 14 (4):420-431.

MÉNANTEAU, L. 2002. "La chasse dans l'estuaire de la Loire : traditions et ruralités réinventées dans le contexte de la métropolisation Nantes/Saint-Nazaire". *Rapport ONFCS*. Disponível em: <culture.gouv.fr>.

MICOUD, A. 2007. "Lectures: la Science, profession et vocation, suivi de Leçons wébériennes sur la science et la propagande, Max Weber, Isabelle Kalinowski". *Natures Sciences Sociétés*, 15:447-449.

O'HARA, P. 2006. "The illegal introduction of rabbit haemorrhagic disease virus in New Zealand". *Rev. Sci. Tech. Off. Int. Epiz.*, 25 (1):199-223.

PEACOCK, David & ABBOTT, Ian. 2010. "The Mongoose in Australia: failed introduction of a biological control agent". *Australian Journal of Zoology*, CSIRO Publishing, 58:205-227.

RADOT, Ch. & LÉPINE, P. 1953. *La Myxomatose, Nouvelle maladie des lapins*. Paris: Flammarion.

ROGERS *et al.* 1994. "The Rabbit in continental Europe". In: H.V. Thompson & C. King (dirs.). *The European Rabbit. The History and Biology of a Successful Colonizer*. Oxford: Oxford University Press.

ROSE, Deborah. 2005. "An Indigenous Philosophical Ecology: Situating the Human". *The Australian Journal of Anthropology*, 16 (3): 294-305.

SAUNDERS, G.R.; GENTLE, M.N. & DICKMAN, C.R. 2010. "The Impacts and Management of Foxes *Vulpes Vulpes* in Australia". *Mammal Review*, v. 40, n. 3:181-211.

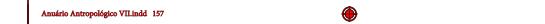
SHEAIL, John. 1971. *Rabbits and their History.* Londres: David & Charles, Newton Abbot.

SOURIAU, E. 2009. *Les différents modes d'existence.* Paris: P.U.F.

THOMPSON, H. 1994. "The Rabbit in Britain". In: H.V. Thompson & C. King. *The European Rabbit. The History and Biology of a Successful Colonizer*. Oxford: Oxford University Press. pp. 64-107.

TRIGGER, D. 2008. "Indigeneity, ferality, and what 'belongs' in the Australian bush: aboriginal responses to 'introduced' animals and plants in a settler-descendant society". *Journal of Royal Anthropological Institute*, 14:628-646.

VIGOS, E. *et al*. 2007. "Is the wild rabbit (*Oryctolagus cuniculus)* a threatened species in Spain? Sociological constraints in the conservation of the species". *Biodiversity Conservation,* 16:3489-3504.

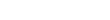
WORSTER, Donald. 1992. *Under Western Skies: Nature and History in the American West*. Trad. Jean-Pierre Denis. New York: Oxford University Press.

Resumo

Os homens sempre e por toda parte fizeram alguma coisa sobre ou com a "natureza". Mas as questões não são as mesmas em todos os lugares e as tomadas de decisões que disso resultam podem seguir vias totalmente divergentes. As introduções ou as reintroduções das espécies se multiplicaram a partir de empreendimentos cujo sucesso nunca foi evidente. Considerando-os de perto, descobrimos que são como misturas entre receitas populares, fórmulas de tecnociências e também surpresas que os seres vivos sempre reservaram. Neste artigo defendemos esta ideia seguindo as trajetórias do coelho europeu (*Oryctolagus cuniculus*) até a Austrália ou Nova-Zelândia. Examinamos os modos como tais trajetórias se cruzaram com outras maneiras de entrar em relação com, de um lado, os não humanos e, de outro, com a ecologia aplicada que acabava de ser descoberta no início do século XX. Diversas controvérsias se sucederam a partir de então. Estas podem ser descritas como crises ou momentos a serem esquecidos. Para nós, elas aparecem antes de tudo como maneiras de desvendar os grandes trabalhos de ordenamento. Não há nenhuma categoria clara nessas histórias, nenhum equilíbrio. Somente seres vivos que se cruzam, se transformam, se sobrepõem, se evitam.

Palavras-chave: controvérsias, coelho europeu, reintrodução, modalidades de existência.

Abstract

Humans have always and everywhere made or done something on or with "nature". But the questions aren't the same everywhere and consequently the resulting decision-making process may follow entirely divergent paths. The undertakings of introduced or re-introduced species have multiplied though their success has never been guaranteed. Examining these undertakings closely, we discover that they are as much combinations of people's recipes, techno-science formulas as well as those surprises that living beings have always been full of. In this paper, we support this idea by following trajectories of the European rabbit (*Oryctolagus cuniculus*) towards Australia or New-Zealand. We study the many ways these have crossed other ways of starting a relationship with non-humans on the one hand, and applied ecology on the other hand, which had just been discovered at the beginning of the 20th century. Several controversies have followed one after another since then. These can be described as crises or moments to blot out. For us, these controversies essentially represent ways of revealing a reestablishment of order. There are no clear categories and no obvious balance in these case histories. Only living beings which meet, transform, overlap and shirk each other.

Keywords: controversies, European rabbit, reintroduction, modality of lifestyle.

Devorando a carcaça: contracozinhas e dietas alternativas na alimentação animal

Bernardo Lewgoy
UFRGS

Caetano Sordi
UFRGS

O campo alimentar-nutricional transformou-se em uma autentica arena retórico-política nas sociedades "de risco" (Beck, 2010) devido às suas íntimas conexões com a saúde das populações, o meio-ambiente e a economia. A emergência de dietas e modos de vida alternativos, como o veganismo, o crudivorismo, a alimentação orgânica, entre outros, compõe um rol de opções bastante diverso para o plantel de novíssimos críticos do sistema produtivo. De acordo com Ulrich Beck, estes novíssimos críticos são atores que "sabem argumentar, estão bem organizados, têm [...] acesso a algumas publicações e estão em condições de oferecer argumentos na esfera pública e nos tribunais" (2010:300). Não obstante, como também reconhece o sociólogo alemão, aqueles que se veem subitamente expostos no "pelourinho da produção de riscos" (:38) tendem a cedo ou tarde reagir através de seus dispositivos de intervenção na sociedade, lançando mão de certa "contraciência institucionalizada em termos empresariais" (:38). Assim parece atuar a indústria agroalimentar nos dias de hoje, já que se vê acossada desde diversos flancos a expor os fios de sua caixa preta sociotécnica (Latour, 2001, 2004, 2009).

Como mostram Segata (2012) e Kulick (2009), problemas clássicos das sociedades do capitalismo avançado, como a depressão e a obesidade, já se fazem diagnosticar profissionalmente em animais de estimação. É esperado, portanto, que soluções profissionalmente mediadas para estes problemas também surjam no contexto de tradução interespecífica dos problemas da sociedade de risco. Para o presente trabalho, elegemos como foco de análise algumas controvérsias, leigas e profissionais, envolvendo a alimentação de animais domésticos, em que se enfatiza o contraste entre o gado visto pela ótica tecnoindustrial como "máquina" e os animais de estimação, bem como suas possíveis relações e mútuas reverberações com o campo mais conhecido das polêmicas alimentares humanas.

É importante destacar que a indústria da alimentação de *pets* é um negócio

Anuário Antropológico/2011-II, 2012: 159-175

globalizado que rendeu, em 2010, um faturamento de 50 bilhões de dólares para as 10 principais companhias do *ranking* mundial.[1] Todas essas indústrias investem milhões em pesquisa e desenvolvimento, e operam agressivamente na disputa por mercados, como a Hill, pertencente à Colgate-Palmolive, que estimula pesquisas sobre palatabilidade e nutrigenômica, além de adotar a divisa – bastante própria da sociedade de risco – "querendo consumidores que se interessem em saber por que nossas fórmulas são feitas do jeito que são". Duas das três últimas companhias do *ranking* são brasileiras, e são responsáveis por um faturamento anual de cerca de 1 bilhão de dólares.

Destas, que não representam nenhuma das marcas mais conhecidas, como Purina, Whiskas e Pedigree, pelo menos uma, a Total alimentos (sediada em Três Corações, MG) e com um faturamento de vendas de 400 milhões de dólares), orgulha-se de ser a líder no segmento "fabricação verde", e integrou-se a um programa de sustentabilidade em associação com a ANFALPET, associação comercial do setor no Brasil, a fim de desenvolver rações certificadas.[2] A indústria de *pet food*, com sua atual ênfase na segurança alimentar, nos alimentos *premium* para as diversas idades e condições de vida dos *pets*, aposta na "pedomorfização" (Miklósi, 2007) dos animais, encarados como eternos filhos pequenos das famílias.

Alimentando zoomáquinas: os casos dos animais de produção

Um ramo paralelo da nutrição animal, que move outra rede de transações globais bilionárias, é aquele destinado à alimentação de animais de produção. Este setor da indústria, no entanto, pode ser considerado como parte constituinte da agroindústria alimentar *humana*, já que se dedica a nutrir animais que serão posteriormente consumidos por seres humanos (seja em forma de carne, através do processamento de suas carcaças, seja em forma indireta, através de seus subprodutos, como os laticínios). No setor pecuário de corte bovino, a nutrição animal é considerada, juntamente com as boas práticas de manejo, sanidade animal e sustentabilidade ambiental, um dos quatro pilares da produção eficiente de carne. Em termos êmicos, seu maior objetivo é produzir uma boa "engorda", de modo que o eixo de preocupação dos especialistas se desloca do campo propriamente *alimentar* – entendido aqui como o que tangencia o aspecto qualitativo dos alimentos – para o campo basicamente *nutricional*, isto é, os seus aspectos quantitativos e físico-químicos.

Em uma palestra sobre nutrição animal ocorrida na última FEICORTE (Feira Internacional da Cadeia Produtiva da Carne), em São Paulo, um especialista da área resumiu o princípio orientador da nutrição bovina da seguinte forma: "a

conta que interessa de conversão biológica é o quanto de matéria seca [pasto ou ração] tem de ser consumida para produzir tantas arrobas no gancho". Unida a outras declarações recorrentemente ouvidas neste campo etnográfico, que simetrizam as reses com "máquinas de produzir carne através de capim", percebe-se que a nutrição animal é compreendida, neste setor, mais como uma espécie de *matéria-prima* do que como *alimento*, pois visa acima de tudo potencializar a funcionalidade das "máquinas animais" (Porcher, 2011). Paralelamente à indústria da alimentação bovina *strictu sensu* (rações, pasto "proteinado" etc.), desenvolve-se toda uma indústria de suplementos dedicados ao bom funcionamento do rúmen (o órgão digestivo do animal), compreendido como uma espécie de tanque de processamento da máquina bovina. Isto se dá justamente por ser o rúmen o local onde as fibras vegetais, humanamente indigeríveis, são processadas. Lê-se em um manual de nutrição bovina:

> Os sistemas de produção de carne bovina no Brasil passam, neste momento, por uma série de modificações no sentido de alcançar maior produtividade. A necessidade de reduzir a idade ao abate, de aumentar os índices de fertilidade e de lotação animal nas propriedades têm implicado o maior uso de alimentos concentrados e de pastagens melhoradas. A adoção de programas de alimentação, tais como o confinamento e o semiconfinamento dos animais, como alternativa para enfrentar o período de escassez das pastagens, é cada vez maior no território brasileiro. A identificação e a prevenção dos distúrbios relacionados ao manejo nutricional mais intensivo auxiliam na obtenção da maior eficiência econômica, objetivo maior da intensificação de qualquer sistema de produção (Andrade, 1999:11).

A caixa preta desta gigantesca indústria começou a ser aberta nas décadas de 1980 e 1990, devido aos surtos de Encefalopatia Espongiforme Bovina (EEB), doença popularmente conhecida como "Vaca Louca", nos países do hemisfério norte (Lévi-Strauss, 2009; Wilkie, 2010). Os pesquisadores identificaram uma forma especial de proteína, chamada *príon*, como agente etiológico da moléstia. Quando transposta a barreira interespecífica bovino-humana, o príon pode desencadear uma doença neurológica grave, o Mal de Creuzfeld-Jakob. Os surtos da Vaca Louca tiveram um impacto negativo sobre a indústria da alimentação animal na medida em que os pesquisadores associaram a epidemia ao consumo de um produto agropecuário específico: a farinha de carne e ossos (conhecida nos países de língua inglesa como MBM, *Meat and Bone meal*) que servia de matéria-prima para um sem-número de rações e suplementos alimentares bovinos. Ao serem

comunicados de que sua carne era alimentada por restos desta mesma "carne", em uma espécie de canibalismo bovino via ração industrial (Lévi-Strauss, 2009), consumidores europeus e norte-americanos passaram a cobrar mais transparência da cadeia agroalimentar, e muitos deles se tornaram mais sensíveis aos apelos críticos e anti-industrialistas de certas organizações ambientais.

Por sua vez, um evento crítico parecido, o grande *pet food recall* de 2007,[3] expôs as vísceras da caixa preta de outro ramo da indústria da alimentação, dedicada aos animais de estimação. Nesta ocasião, foram reportadas centenas de mortes de animais (cães e gatos) por falência renal nos Estados Unidos, Canadá, Europa e África do Sul, causadas por uma fraude em um dos insumos para rações que era comprado por vários fabricantes norte-americanos de um fornecedor chinês. Assim como no caso da Vaca Louca para a nutrição bovina, o grande *recall* de 2007 auxiliou na exposição dos fios constitutivos da rede sociotécnica da *pet food*, e serviu, ademais, como catalisador para a proliferação de propostas alternativas e antissistêmicas de nutrição animal.

Contestações naturalistas: as *evodiets* para *pets*

A partir deste evento crítico,[4] um grande número de livros denunciando a indústria da *pet food* ou orientando para a alimentação alternativa começou a circular no mercado editorial do hemisfério norte.[5] Este fato aumentou os clamores por mais rigor na regulação dos padrões sanitários de produção, fiscalização e certificação da indústria da ração animal de *pet*

É nesse nicho crescente das dietas alternativas para animais domésticos que se insere a eclética proposta da veterinária e jornalista Sylvia Angelico, do blog *Cachorro Verde*.[6] Tomamos este exemplo como significativo por ser um nó de rede das diversas tendências existentes hoje no campo da alimentação natural para *pets*.

O *Cachorro Verde* prega a recusa da alimentação industrial e a volta a padrões supostamente originários de alimentação, o que combina várias referências, tomando como base a ideia da sabedoria da "mãe natureza" como padrão alimentar. A aplicação destes princípios modifica desde a natureza do alimento oferecido e seu preparo até as próprias práticas alimentares dos animais de estimação. O blog *Cachorro Verde* abriga vários paradigmas de alimentação, além de narrativas bem distintas sobre (co)evolução e adaptação de animais domésticos, e por vezes rivais em outros contextos. Assim, a proposta dos "Ossos Carnudos Crus" (RMB, ou *Raw Meaty Bones*), de Tom Lonsdale, e a "BARF" (Alimentação Crua Biologicamente Apropriada), de Ian Billinghurst – ambos veterinários australianos – convivem com dietas vegetarianas ou veganas para animais de estimação, e são todas oferecidas no *site* como mais saudáveis e apropriadas, de acordo com

um núcleo discursivo comum sobre "dietas animais evolutivamente corretas" (*evodiets*). Em seu *site*, a veterinária oferece opções cozidas e cruas, embora afirme preferir a dieta de ossos carnudos crus, de Tom Lonsdale, tendo inclusive traduzido o livro deste autor.[7]

Lonsdale, veterinário formado nos anos 60 e altamente influenciado pela "hipótese de Gaia", de James Lovelock, defende que sua proposta de *Raw Meat Bones*, que consiste na oferta de carcaças cruas para os *pets* devorarem, é uma mudança completa no estilo de vida dos animais e de seus donos, na medida em que esta se aproximaria ao máximo do modo como os "canídeos selvagens" se alimentariam:

> O nome que damos a animais predadores é carnívoro, o que significa comedor de carne. Mas isso é só uma parte da verdade. Se alimentarmos leões, lobos ou cães com carne e nada além de carne, problemas aparecem. É essencial que predadores tenham bastante osso em suas dietas para que seus próprios ossos cresçam fortes. Se descrevêssemos nossos animais predadores como carcacívoros, acredito que estaríamos a meio caminho andado de compreender suas necessidades alimentares e, portanto, de nos prepararmos para atender a essas exigências – carcaças inteiras de outros animais. A essa altura você deve estar um pouco nervoso. Provavelmente, você e seus pets vivem em um local civilizado, bem distante da Natureza mostrada nos documentários do Discovery Channel. Por favor, relaxe. Precisamos de fundações sólidas. Precisamos entender o que a Natureza pretendia. Uma vez feito isso, teremos uma base firme sobre a qual construiremos uma alternativa composta por ossos carnudos crus e restos de comida que ofereçam praticidade, economia e eficiência para contemporâneos proprietários de pets.[8]

Assim, os animais devem se alimentar no chão e ter o prazer de despedaçar carne e ossos, sem necessidade de outros nutrientes além daqueles encontrados nas carcaças (incluindo as vísceras). Lonsdale já sofreu processos e tentativas de cassação de seu diploma e direito de exercer a profissão – nenhuma bem-sucedida. Seus críticos afirmam que Lonsdale promove a insegurança alimentar através dos riscos (micro-organismos, putrefação, dificuldade de controlar a qualidade e a origem das carcaças) contidos nas dietas de ossos carnudos crus.

Neste sentido, há um paralelo entre a controvérsia desencadeada por Lonsdale e a troca de alegações de risco envolvendo a grande indústria agroalimentar e o setor de orgânicos, na qual cada um dos lados em disputa apresenta o outro como a "verdadeira" matriz potencial de riscos, e a si mesmo como solução ideal para mitigá-los.

Partindo de uma base crudivorista comum, o criador da BARF, Ian

Billinghurst, diverge de Lonsdale ao salientar o caráter onívoro ou oportunista da alimentação ancestral dos cachorros, ou seja, permite inserir alguns vegetais e frutas em sua dieta, assim como a moagem dos ingredientes. A BARF simplificou a ênfase crudivorista convertendo-se num negócio com sua própria indústria de rações secas, promovendo uma aproximação com o nicho verde da indústria da *pet food* – com "origem crua e 100% australiana", o que ocasionou ácidas críticas dos crudivoristas da RMB e a ruptura da amizade com Lonsdale.

É interesse destacar que, para estas perspectivas, o cão é visto rousseausticamente como um lobo, o que nos permitiria falar em certo "lupomorfismo", oposto, portanto, ao "pedomorfismo" (no sentido de Miklosi, 2007) já mencionado. O livro de Lonsdale é recheado de descrições de comportamentos prazerosos de animais despedaçando carcaças durante o ato de alimentação em seu nicho "natural". Destaca-se nestas propostas a ênfase em um suposto estado de bem-estar animal, tanto físico quanto mental, mediado pelo reencontro com uma natureza lupomórfica perdida – e pervertida, por certo, pelo contrato domesticatório (Larrère, 1999) e seus indicadores culturais, como o cozimento (Lévi-Strauss, 2010). Para os adeptos da BARF e da RMB, a radicalização contemporânea da alienação entre o cão e seu "lobo interior" se daria de forma emblemática na *pet food* industrial, espécie de "hipercozimento" técnico, centrado muito mais na *nutrição* do que na *alimentação*. O primitivista Lonsdale opõe um registro arqueológico e evolutivo ao frio artificialismo dos especialistas:

> Se a Natureza acertou em cheio, como foi que nós, como sociedade, erramos tão feio? Eu poderia adiantar várias respostas, mas um denominador comum parece ser nossa crença mal justificada nos supostos especialistas. Durante a evolução humana, nossos ancestrais, vivendo em cavernas e abrigos improvisados, ofereceram aos ancestrais dos cães modernos uma dieta excelente – carcaças inteiras quando disponíveis, do contrário, ossos carnudos crus, vísceras e restos de outros alimentos. Provavelmente, nossos ancestrais dedicavam pouca ou nenhuma reflexão à dieta de seus cães. Eles faziam o que vinha naturalmente. Para nós, nossos pensamentos e ações estão condicionados às palavras de especialistas. Discutimos alimentação não em termos de como jogar uma carcaça para fora da caverna, mas em termos de calorias, proteínas e gorduras e uma gama de conceitos específicos implantados em nossas mentes por especialistas.[9]

Assim, alimentar o "lobo interior" é um hábito saudável que reproduz os hábitos supostamente encontrados na "natureza" pré-contratual, ou seja, é um

tipo de primitivismo neorromântico.[10] Como reconhece Molly Mullin (2007), a "besta interior" e o "resgate do selvagem" são tropos bastante recorrentes na publicidade e na cultura popular, sobretudo em relação aos produtos destinados para *pets*. Esta discussão põe em questão o estatuto evolutivo do cão domesticado, dividindo-se entre uma escola carnivorista mais estrita, representada pelos "ossos carnudos crus", de Tom Londsdale, e uma posição onivorista mais ampla, sustentada pelos proponentes da comida crua "biologicamente apropriada", que admite vegetais e frutas na dieta canina e é mais tolerante com algum processamento dos alimentos.[11]

Cães veganos: contra-ataque antinaturalista

Cruzando a barreira interespecífica, é importante ressaltar o quanto o debate sobre a dieta "original", agora de humanos, também anima as discussões que envolvem defensores e críticos do consumo de carne. Em seu livro de popularização científica *Sinal verde para a carne vermelha* (2011), o nutrólogo e cirurgião vascular Wilson Rondó Jr. defende a tese segundo a qual a alimentação original dos "proto-humanos" era essencialmente vegetariana, mas que "há cerca de 2,5 milhões de anos eles desceram das árvores, desenvolveram pés funcionais e adotaram a postura ereta [...] nesta evolução, aprenderam não somente a abater e a caçar os predadores, mas também as presas, transformando-se em caçadores" (:91). O resultado desta transformação teria sido o aumento da caixa encefálica de $500cm^3$ para $1.350cm^3$, o que, na sua acepção, "fez-nos dominar a cadeia alimentar".[12] Ao contrário, as publicações (impressas e virtuais) do campo vegetariano tendem a defender a tese de inadequação biológica do ser humano para o consumo carnívoro, apoiando-se em comparações anatômicas e fisiológicas entre humanos e espécies carnívoras.

O manual vegetariano *O que há de errado em comer carne?*, de Avadhútika Ánandamitra Ácarya – reeditado desde 1979 e traduzido em diversas línguas – traz uma tabela sinótica contrastando humanos, herbívoros, frugívoros e carnívoros, na qual categorias como a presença ou a ausência de garras, dentição, o tamanho das glândulas salivares, acidez da saliva, tamanho e estrutura do intestino, além de composição química do estômago, são comparadas. Esta tabela, com maior ou menor grau de complexidade e fidelidade à original, é reproduzida em manuais de outros autores e circula amplamente nos circuitos virtuais de enfrentamento entre carnívoros e vegetarianos na internet, servindo como referência em acaloradas discussões.

A semelhança do organismo humano com todas as características não carnívoras é ressaltada pela tabela como prova da impertinência do consumo de carne

pela espécie humana, e passa a ser considerado, quando muito, como um tipo de sobrevivência inócua de um momento evolutivo já ultrapassado. Em grande medida, debates como este podem ser considerados como ressonâncias, no campo da ética alimentar, da chamada "hipótese do grande erro" [*big mistake hypotesis*]. Trata-se, na biologia evolutiva, da suposição de que o comportamento humano está mal adaptado ao meio ambiente contemporâneo em função das radicais diferenças em face do meio ancestral que emergiram com o tempo (Abrantes & Almeida, 2011:283). Esta postura contrasta com a defendida pelo Dr. Rondó e outros defensores da pertinência evolucionária do consumo de carne, para os quais vale o princípio: se a carne nos *fez* humanos (filogeneticamente), é necessário prosseguir consumindo-a, na medida em que ela nos *faz* humanos (ontogeneticamente).

É importante lembrar que, no campo da paleoantropologia, tomado por vezes como instância de validação para alegações sobre a "dieta evolutiva original", as polêmicas e as controvérsias são tão acirradas quanto no campo leigo. Enquanto autores como Bunn (2007) argumentam que o incremento do consumo de carne teve papel decisivo para o aparecimento da humanidade no período pleistoceno, Wrangham e seus colegas (1999) defendem que o fator decisivo, em verdade, teria sido a descoberta do cozimento. Ora se articulam, ora concorrem entre si, na arena científica, concepções centradas na "hipótese do caçador" e na "hipótese do cozimento", esta última sustentada não apenas por evidências arqueológicas, mas também pela suposta dificuldade de vigência, no tempo presente, de dietas puramente crudívoras entre seres humanos (Wrangham *et al.*, 1999; Wrangham, 2010).

Na discussão sobre *evodiets* caninas, a categoria do "instinto" também é enfocada por autores como Londsdale como crucial para se esclarecer qual seria o regime alimentar mais apropriado. Em sua proposta, é recomendado não apenas o consumo de fartas quantidades de carne crua, como também a sua apresentação *in natura* – carcaças com ossos, carne e vísceras – para serem devoradas diretamente sobre o solo por cães e gatos. No caso dos cães, essa prática alimentar funda-se na ideia do "lobo interior" que habita cada cão doméstico. Haveria todo um *enskillment* (Ingold, 2000) caçador e primitivo dos canídeos selvagens passível de ser reativado no cão doméstico através da oferta de carcaças cruas, mesmo que o cenário seja o ambiente construído da *dwelling* humana, como um jardim ou um recinto azulejado para facilitar a posterior limpeza do sangue vertido no bacanal canino:

> Se você assiste ao canal de TV Discovery Channel verá carnívoros fazendo o que a Natureza pretendia – caçando e consumindo grandes carcaças de outros animais. Se nossos cães de estimação tivessem a oportunidade, eles estariam fazendo o mesmo. Note: Caçando carcaças, não caçando carne.[13]

Nas palavras de Lonsdale, o importante é transformar "a sua casa em um verdadeiro zoológico". Paralela e inversamente, no caso humano, o instinto também é evocado como categoria por alguns vegetarianos para explicar a improcedência do carnivorismo:

> A fruta está ali, reluzente, ao nosso dispor, pronta para nos servir, para nos nutrir, elaborada por quem mais entende das coisas, a nossa Mãe Natureza. [...] Agora imagine um animal vivo à sua frente, um boi, por exemplo, caminhando como nós, pois tem músculos, ossos, ligamentos e órgãos. Até hoje não encontramos alguém que tenha presenciado tal cena e ficado com água na boca. Isso ocorreria com um animal carnívoro, o leão [...] Seus olhos brilhariam de desejo, seu corpo se prepararia para saltar e ele atacaria o animal com suas presas e garras, arrebatando-lhe a vida e alimentando-se dele (Nakashima *et al.*, 2005:22)

A natureza ancestral não é o único modelo para o mercado intelectual de prescrições alimentares para humanos e animais. Deve ser ressaltado que parte substancial da militância vegetariana se assenta, ao contrário, numa radical rejeição ao naturalismo e à evolução biológica em sua dietética, consignada na denúncia da "falácia naturalista",[14] segundo a qual nossa condição biológica, por si só, não teria o poder de prescrever o que é certo e o que é errado em termos alimentares.

Para aqueles que se apropriam do discurso dos direitos animais como uma espécie de imperativo moral kantiano, a anterioridade da ética sobre a natureza é o verdadeiro princípio a ser seguido: mais vale não compactuar com a crueldade entre as espécies do que suprir suas necessidades nutricionais consumindo produtos de origem animal. Suplementos de vitamina B12, assim como a substituição proteica oferecida pela soja e outros grãos, passam a ser, simultaneamente, o preço a ser pago por esta modalidade de ascetismo dietético que, em nome de uma utopia vegana, rejeita toda exploração animal como fonte alimentar.

O livro Cães *Veganos* (2008) salienta que estes necessitam de "nutrientes e não de ingredientes", de modo que seria possível supri-los daquilo que precisam sem passar necessariamente pela predação e abate de outros animais. Em

outras palavras, os organismos necessitam de proteínas, gorduras e vitaminas, e não dos alimentos propriamente ditos que os contêm. O suposto onivorismo dos cães é tratado por esta literatura como aval suficiente para direcioná-los a uma dieta de origem exclusivamente vegetal, espécie de "tábula rasa" natural, capaz de ser moldada através das escolhas eticamente conscientes dos humanos. A exportação do veganismo humano para os *pets* assume, assim, a posição de um fundamentalismo iluminista, segundo o qual se faz possível pensar em uma verdadeira reforma da natureza. Esta modalidade prometeica de utopia atinge seu ápice em especulações biotecnológicas, como a "reprogramação genética de predadores", proposta pelo filósofo britânico David Pearce, uma voz bastante influente no *millieu* radical da causa animal. Segundo esta proposta,

> uma biosfera sem sofrimento é tecnicamente viável. Em princípio, a ciência pode produzir um mundo livre de crueldade, no qual não haja a assinatura molecular da experiência desagradável. Não só o mundo vivo pode sustentar a vida humana baseada em gradientes geneticamente pré-programados de bem-estar humano. Se levado plenamente a cabo, o projecto abolicionista implica a reconcepção de ecossistemas, a imunocontracepção, nanorrobôs marinhos, a rescrita do genoma dos vertebrados, e o controlo do crescimento exponencial dos recursos computacionais para gerir um ecossistema global compassivo. Em última análise, é uma escolha ética os agentes morais inteligentes optarem ou não por criar tal mundo – ou, ao invés, exprimir os preconceitos do nosso *status quo* natural e perpetuar indefinidamente a biologia do sofrimento. [...] Na sua maioria, as cerca de 50.000 espécies vertebradas do planeta são vegetarianas. Mas entre a minoria de espécies carnívoras encontram-se algumas das mais bem conhecidas criaturas do planeta. Dever-se-ia permitir que estes assassinos em série continuem a predar indefinidamente outros seres senscientes?[15]

Pearce prega a adoção humana do veganismo como um passo importante, mas não suficiente para a plena consecução do projeto abolicionista. Seu horizonte escatológico projeta-se em direção a um mundo livre da *predação*, o que englobaria, em última análise, toda a biota carnívora e onívora do planeta Terra. Embora sua postura extrema não seja seguida (e nem mesmo conhecida) pela maioria no movimento, ela auxilia a revelar, na condição de *reductio ad absurdum*, o nicho antinaturalista do *meshwork* de referências culturais do veganismo. Ademais, serve como exemplo para problematizar a ideia, mais ou menos corrente, de que práticas e ideologias *veg* seriam predominantemente fundadas em

uma racionália "naturalista", calcada na ideia extremamente vaga de "alimentação natural". Ao contrário, o ideal de alguns veganos não parece ser um retorno à natureza original ou um resgate dela, mas sim uma ultrapassagem ético-salvífica desta.

Não é excessivo recordar que, para a tradição judaico-cristã, além de uma íntima relação entre o consumo carnívoro e o abandono do paraíso, o pecado original não só colocou o homem em estado de desgraça, *como também toda a natureza* (Pondé, 2003, 2004; Critchley, 2012). Assim, se cachorros e gatos já são suficientemente parte do mundo humano para compartilharem conosco dramas do atual contexto civilizacional, como a depressão (Segata, 2012) e a obesidade (Kulick, 2009), qual seria exatamente o problema ou a barreira impeditiva para incluí-los como partícipes em nossas modalidades contemporâneas de ascetismo intramundano e alimentar?

Conclusões

Guardadas as devidas proporções, mas considerando-se fortemente a hipótese de que estruturas de longa duração histórica ainda ressoam em nossas práticas contemporâneas, torna-se possível estabelecer alguma similitude entre as propostas alimentares aqui enfocadas – BARF e RMB, de um lado, vegetarianismo e veganismo animal, de outro – e a seguinte conjuntura da rejeição à religião oficial exposta por Carlo Ginzburg a respeito da *polis* grega:

> Numa e noutra vertente, a religião da cidade, que tinha no sacrifício o seu próprio centro, foi obrigada a enfrentar dupla contestação, representada pelas formas de religiosidade radical que eram defendidas, respectivamente, pelos seguidores de Pitágoras e Dioniso. Os primeiros condenavam – de forma menos ou mais decidida – a alimentação com carne, vista como obstáculo no caminho de uma perfeição que deveria aproximar deuses e homens. Os segundos tendiam a abolir a distância entre homens e animais recorrendo ao ritual sanguinário da homofagia, em que os animais eram despedaçados e devorados ainda crus – quase vivos (2012:271).

A divergência em relação à prática oficial do sacrifício ou bem se dava em registro *ascendente*, procurando aproximar-se dos deuses através da rejeição do *conteúdo* material do sacrifício (a carne), ou bem se dava em registro *descendente*, procurando aproximar-se das bestas feras através da rejeição do *procedimento formal* do mesmo (o cozimento).

Percebe-se claramente que, nas propostas da BARF e da RMB, a aproximação

entre o cachorro e seu "lobo interior" se dá através da rejeição do elemento cultural, industrial, *formal*, do cozimento. É uma espécie de contracozinha primitivista (Montanari, 2008), cuja ênfase recai sobre o resgate de uma naturalidade evolutiva original nas relações humano-animais. Já no caso dos cães veganos, destaca-se a rejeição da *carne* em favor de uma aproximação do animal a um modelo civilizacional supostamente vindouro, marcado por uma hipercontratualidade ética das relações humano-animais, fazendo uso do progresso tecnológico para a realização de sua utopia.

Por fim, as controvérsias envolvendo a alimentação dos animais ilustram exemplarmente os dilemas do próprio conceito de domesticação e de suas narrativas fundadoras (Mullin, 2007). Não somente por evidenciarem as diferentes representações do "doméstico" (como o aprofundamento da distinção de valor e sentido entre "animais de produção" e "animais de estimação"), mas também pelos próprios usos rousseauistas da ideia-motriz do (bom) "selvagem" não desvirtuado pelos excessos industriais e civilizacionais do contrato domesticatório. Assim, contrariamente ao lobo humano hobbesiano, predador competitivo da própria espécie, o lobo interior dos cães carcacívoros libertaria uma romântica alegria de viver, rosseauista e originária, dos primeiros canídeos selvagens que se aproximaram de nossa espécie. No bojo desta proposta há toda uma crítica romântica aos excessos da sociedade industrial, simétrica e inversa ao iluminismo radical e prometeico dos cães veganos, com sua promessa de uma ciência redentora dos males do pecado original carnívoro.

No campo da alimentação humana, sabe-se que o investimento em contracozinhas e dietas alternativas demanda certo investimento social e financeiro por parte de quem as adota. Alimentar-se "naturalmente", argumenta Ulrich Beck (2010), exige uma espécie de alquimia culinária implícita, coisa que nem todos estão dispostos a adotar ou custear. Há de se pensar o mesmo para as dietas alternativas caninas, principalmente aquelas como a BARF e a RMB que exigem espaço físico, busca por ingredientes específicos e determinado desapego das facilidades oferecidas pela indústria da *pet food*. De acordo com Mullin (2007:278), a contemporânea criação de *pets*, quando não é celebrada, é caricaturizada como uma forma de antropomorfismo e consumo conspícuo. Assim colocada a questão, compreende-se como o "selvagem" pode emergir neste contexto como categoria política, seja através do resgate de uma feracidade perdida, seja através da sua sublimação por meio da veganização dos animais.

Recebido em 01/10/2012
Aceito em 05/12/2012

Bernardo Lewgoy é doutor em Antropologia pela USP (2000) é antropólogo, professor do PPGAS/UFRGS e pesquisador do CNPq. Pesquisa Antropologia da Religião (com ênfase em espiritismo) e Antropologia das Relações Humanos-Animais. É autor de um livro (*O Grande Mediador: Chico Xavier e a Cultura Brasileira*. Edusc, 2004) e de diversos artigos e capítulos em coletâneas. Atualmente é presidente da Câmara de Pesquisa da UFRGS e membro do Comitê de Ética em Pesquisa desta universidade. Coordena também o grupo de pesquisa Espelho Animal: Antropologia das Relações entre Humanos e Animais.

Caetano Sordi é bacharel em ciências sociais pela UFRGS (2010) e graduando em filosofia pela PUCRS, através da qual realizou intercâmbio com a Ebehrard-Karls Universität Tübingen, Alemanha, em seu Philosophisches Seminar (2008-2009). Bolsista CAPES/Reuni de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, onde realiza pesquisa sobre as controvérsias envolvendo o consumo e a produção de carne no Brasil (2011-2012), sob orientação do Prof. Bernardo Lewgoy. É autor de artigo e de capítulo de livro sobre a temática das relações humano-animais, próprios e em coautoria. Em antropologia, possui experiência na área de relações humano-animais e em antropologia da alimentação. Em filosofia, tem experiência na área de filosofia política, teoria da opinião pública e teologia política, com ênfase na obra de Giorgio Agamben.

Notas

1. Disponível em: http://www.petfoodindustry.com/Petfood_top_10__Riding_out_the_storm.html. Acesso em: 27/07/2012.

2. A outra companhia brasileira é a Nutriara Alimentos Ltda., sediada em Arapongas (PR).

3. Disponível em: http://www.accessdata.fda.gov/scripts/newpetfoodrecalls/. Acesso em: 27/07/2012.

4. Disponível em: http://en.wikipedia.org/wiki/2007_pet_food_recalls. Acesso em: 21/12/2012

5. Diversos títulos podem ser acessados em http://www.amazon.com/s/ref=nb_sb_noss_1?url=search-alias%3Dstripbooks&field-keywords=pet+food. Acesso em: 01 /08/2012.

6. Disponível em: http://www.cachorroverde.com.br. Acesso em: 01/08/2012

7. Disponível em: http://www.rawmeatybones.com/translations/portugal/intro.html. Acesso em: 27/07/2012

8. Disponível em: http://www.rawmeatybones.com/translations/portugal/01.pdf. Acesso em: 27/07/2012.

9. Disponível em: http://www.rawmeatybones.com/translations/portugal/01.pdf. Acesso em: 27/07/2012.

10. Essa oposição rousseausta entre saber ancestral natural e a artificialidade do laboratório na representação da ração animal foi destacada por Molly Mullin (2007). Também Ingold (2001), em outro registro, chamou a atenção para a idealização racionalista dos comportamentos "naturais".

11. Nessas controvérsias, o cachorro ocupa, através do tema do hábito alimentar, o lugar de maior ambiguidade classificatória e valorativa, em oposição ao carnivorismo dos gatos.

12. Declaração retirada de uma palestra da qual o Dr. Rondó participou em 2011, e não do livro citado nas referências.

13. Disponível em: http://www.rawmeatybones.com/translations/portugal/01.pdf. Acesso em: 27/07/2012.

14. Expressão cunhada pelo filósofo G. W. Moore em seu *Principia Ethica* (1903): trata-se da impropriedade que consiste em derivar prescrições de descrições.

15. Disponível em: http://www.hedweb.com/abolitionist-project/reprogramming-predators.html. Acesso em: 27/07/2012.

Referências bibliográficas

ANDRADE, S.J.T. 1999. "Doenças digestivas de origem alimentar nos sistemas intensivos de produção de carne bovina". In: J.F.P. Lobato; J.O.T. Barcellos & A.M. Kessler. *Produção de bovinos de corte*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

ÁCARYA, A.A. 2011. *O que há de errado em comer carne?* Brasília: Ananda Marga.

BECK, Ulrich. 2010. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Editora 34.

BUNN, Henry T. 2010. "Meat made us human" In: Peter S. Ungar (ed.). *Evolution of the human diet: the known, the unknown, and the unknowable*. Oxford: Oxford University Press

CASE, Linda *et al*. 2011. *Canine and feline nutrition: a resource for companion animal professionals*. Maryland Heighs: Elsevier.

CRITCHLEY, Simon. 2012. *The faith of the faithless: experiments in political theology*. London: Verso.

DAS, Veena. 1995. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press.

GINZBURG, Carlo. 2012. *História Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras.

KULICK, Don. 2009. "Animais Gordos e a dissolução da fronteira entre as espécies". *Mana,* 15 (2) : 481-508.

LARRÈRE, Raphaël. 1999. "Le loup, l'agneau et l'éleveur". *Ruralia*, 05 : 02-11.

LATOUR, Bruno. 2011. *A Esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Bauru: EDUSC.

______. 2004. *Políticas da Natureza: como fazer ciência na democracia*. Bauru: EDUSC.

______. 2009. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. São Paulo: Editora 34.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2009. "A lição de sabedoria das vacas loucas". *Estudos Avançados,* São Paulo, v. 23, n. 67: 211-216.

______. 2010. *O cru e o cozido [Mitológicas 1]*. São Paulo: Cosac Naify.

MIKLÓSI, Ádám. 2007. *Dog behaviour, evolution and cognition*. Oxford: Oxford University Press.

MONTANARI, Massimo. 2008. *Comida como cultura.* São Paulo: Senac.

MULLIN, Molly. 2007. "Feeding the animals". In: Molly Mullin & Rebecca Cassidy. *Where the wild things are now: domestication reconsidered.* New York: Berg.

NAKASHIMA, I.A.; TEIXEIRA, A.A.F. & NAKASHIMA, P.C.A. 2011. *Lar Vegetariano: introdução ao vegetarianismo/filosofia/nutrição espiritual.* São Paulo: Cultrix.

PONDÉ, Luiz Felipe. 2003. *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski.* São Paulo: Editora 34

______. 2004. *Conhecimento na desgraça: ensaio de epistemologia pascaliana.* São Paulo: Edusp.

PORCHER, Jocelyne. 2011. *Vivre avec les animaux: une utopie pour le XXIe siècle.* Paris: La Découverte/M.A.U.S.S.

RONDÓ JR, Wilson. 2011. *Sinal verde para a carne vermelha: uma nova luz sobre a alimentação saudável.* São Paulo: Gaia.

SEGATA, Jean. 2012. *Nós e os outros humanos, os animais de estimação.* Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina.

WRANGHAM, R.W.; JONES, J.H.; LADEN, G.; PILBEAN, D. & CONKLIN-BRITTAIN, N. 1999. "The raw and the stolen: Cooking and the ecology of human origins". *Current Anthropology,* 40: 567–594.

______. 2010. *Pegando Fogo: por que cozinhar nos tornou humanos.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Resumo

A emergência de dietas alternativas cruzou a barreira das espécies e hoje é um fenômeno que também se verifica no campo da nutrição animal. Entre críticas à indústria da *pet food* e propostas radicais de "vegetarianização" dos animais domésticos, identificamos um amplo campo de controvérsias leigas e profissionais que este artigo intenta mapear. Verificam-se, igualmente, mudanças de sensibilidade, representações e realidades de mercado relacionadas tanto aos animais de corte quanto aos animais de estimação. Enquanto os primeiros são cada vez mais compreendidos como máquinas produtivas, os segundos são objeto de uma hipersubjetivação que se reflete em produtos cada vez mais distantes da mera "nutrição" (o abastecimento orgânico, a subsistência) e próximos da "alimentação" (a comida comportando significado e *status*). O artigo reconstrói este universo a partir de dois eventos críticos que expuseram os meandros globalizados da grande rede sociotécnica da alimentação animal: os surtos de Encefalopatia Espongiforme Bovina (doença da Vaca Louca) na década de 1990, na Europa, e o grande *pet food recall* de 2007, nos Estados Unidos.

Palavras- chave: antrozoologia, antropologia da alimentação, alimentação animal, culinária alternativa, *pet food recall*, doença da Vaca Louca.

Abstract

The emergence of alternative diets crossed the species barrier and today is a phenomenon that also occurs in the field of animal nutrition. Among the criticism of pet food industry and radical proposals such as "animal vegetarianism", we identify a wide range of lay and professional controversies that this article aims to map. There are also changes in sensibilities, representations and market realities which are related both to farm animals and pets. While the former are increasingly understood as productive machines, the latter are subject of a hipersubjetivation process reflected on products that are increasingly distant from mere "nutrition" (the organic supply, the subsistence) and close to "food" (which implies status and signification). The article reconstructs this universe from two critical events that exposed the intricacies of the large sociotechnical network of animal nutrition: the outbreaks of Bovine Spongiform Encephalopathy (BSE) during the 1990s in Europe and the big 2007 pet food recall in the United States.

Keywords: Anthrozoology, Anthropology of food, animal nutrition, alternative culinary, pet food recall, Bovine Spongiform Encephalopathy.

Os cães com depressão e os seus humanos de estimação

Jean Segata
UFSC
UNIDAVE

"Tenho uma química ruim com os animais.
Acho que são mudos de alma.
Não os odeio, mas não consigo suportá-los
porque não aprendi a negociar com eles."

Gabriel García Márquez

Na sorte das discussões contemporâneas, a humanidade dos animais de estimação é um tema controverso. Até chegarem ao posto de nossos bebezinhos, lindinhos da mamãe, fiéis companheiros, e viverem em nossos lares, motivarem manifestos ou se tornarem o foco da atenção de gestos médicos e estéticos, houve um longo caminho a ser percorrido. Isso incluiu, necessariamente, uma série de investimentos que acalmaram ou que tentaram tornar invisíveis as suas pulsões naturais – o que, historicamente, tratamos por modulação ou domesticação. Contudo, hoje isso aparece sob formas mais complexas: latir, rosnar, urinar, mostrar as garras foram algumas das vantagens evolucionárias que permitiram que cães e gatos garantissem a sua alimentação ou protegessem o seu território e a sua prole. Mas isso não combina com a decoração da sala de estar de nenhum apartamento, o que faz com que os animais que se comportam dessa forma sejam diagnosticados como "doentes mentais" – agressivos, ansiosos ou depressivos – e medicados com psicotrópicos (Vlahos, 2008). Igualmente, as suas habilidades de captura de outros animais, devorados em banhos de sangue, foram substituídas pelas tigelas de ração industrializada, com o balanço certo de componentes que fazem produzir fezes sem odor e de consistência apropriada para não sujar o chão. E nem faz muito tempo que cães e gatos de estimação morriam de velhos. Hoje, eles são obesos, sofrem com o colesterol, o diabetes, a pressão alta, os problemas renais e, mais recentemente, com a ansiedade e a depressão.

Anuário Antropológico/2011-II, 2012: 177-204

De um modo geral, este artigo aborda uma série de negociações em torno da humanidade dos animais de estimação. Dessa forma, eu procuro fazer aparecerem certos "problemas de encaixe" no que diz respeito aos modos como os humanos e os animais se identificam, se distinguem ou se relacionam, tomando-se como caso específico o diagnóstico e o tratamento da depressão de uma cachorra de estimação. Com isso, em voga, aparece a ideia de que humanizamos os animais para que com eles possamos nos relacionar – e então temos os animais de tração, carga e transporte, outros com os quais nos divertimos em jogos e caçadas ou aqueles que escolhemos para a nossa companhia. No entanto, cães vestidos como crianças, gatos no colo, chamados de "meu menino", animais abatidos para o consumo ou dependentes de fluoxetina formam o protótipo de uma imagem controversa, que se traduz tanto em sensibilização como em reprovação, justiça ou exagero, dever ou heresia. Igualmente, o que vem como reflexão geral é aquilo que cabe na provocação de que a chave que aciona essas medidas se nutre da suposição de uma igualdade moral – a de que *os animais também são gente*. Mas o que eu procuro mostrar neste trabalho é que muitas dessas diretivas se valem de uma equivalência biológica – a de que *os humanos também somos animais*, ou seja, a crescente humanização dos animais não se nutre apenas de equivalências culturais, mas igualmente daquelas naturais, e a antropologia não pode ficar indiferente a isso.[1]

Uma nova epidemia

Tirei o jaleco branco e parei no balcão para algumas anotações. Eu estava na loja de Marcos, uma *pet shop* com clínica veterinária da cidade de Rio do Sul, no interior de Santa Catarina. Eram quase onze, e dali a pouco eu iria direto para a academia, ainda antes do almoço.

– Eu não vou deixar ela aqui, hoje é sexta.

A voz da mulher ao celular vinha da sala de espera. Apenas olhei. Dado a hora, eu não queria me envolver. No sofá, uma poodle grande, com meio corpo deitado sobre a sua perna.

– Sim, vamos ver o que esse aqui diz. Qualquer coisa eu volto pro trabalho hoje à tarde. Acho que não é depressão.

Olhei de novo. Ela continuava ao celular, mas sem falar. Passei direto e fui até a sala de Marcos e esperei no lugar de sempre. Na mesma hora ele veio da internação e convidou-as a segui-lo.

– Bom dia.

Marcos fez os cumprimentos, apontou para mim e disse que eu acompanhava os trabalhos. Ela me olhou com um sorriso e balançou a cabeça e se apresentou como Bia.

– Então, como é o nome dessa menina? – ele perguntou, olhando para a poodle.

– É Pink. Mas eu não sei o que ela tem, anda meio triste – respondeu a mulher.

– Vocês já consultaram aqui?

– Não.

– Quantos anos ela tem?

– Nove.

– Alguma coisa diferente nos últimos dias: não come...?

– Eu sempre fui no Dr. Roberto e ele e o outro que trabalha junto disseram que ela está com depressão, mas eu não acredito nisso: minha amiga na contabilidade é depressiva e não se comporta assim. A Pink geme a noite toda, uiva – acho que já perdeu alguns quilos, não vai direito no banheiro, se coça toda e fica assim, toda tristinha. Eu tenho medo de que ela esteja doente de novo.

– O que ela tinha?

– Com 6 anos o Dr. Roberto curou ela de um tumor na garganta. Ele operou e depois fez quimioterapia por um tempo. Curou tudo, mas pode ter voltado, não é?

Marcos anotava tudo no prontuário, no computador. Eu continuava em silêncio, escrevendo também. Em seguida ele se levantou e pediu que Bia levasse Pink até a mesa de exames. Como de costume, eu fui ajudar. A cachorra mal se mexia e Marcos puxou suas pálpebras, olhou as gengivas, apertou o abdome em movimentos de massagem e com o estetoscópio ouviu seu coração e pulmões. Depois, ele a puxou pela nuca e me olhou: a pele demorou a se restabelecer no lugar: estava desidratada, eu já havia aprendido isso. E ele voltou para a mesa fazendo sinal para que Bia fosse também.

– Ela está bem debilitada. Mas ainda é difícil dizer o que é. Eu vou precisar fazer alguns exames.

Bia abaixou a cabeça um pouco e ficou olhando para Pink. Tudo indicava a sua internação.

– Tudo bem. Mas será que é depressão? Isso pode?

– Eu farei uma biópsia para ter certeza do tumor. Acho difícil ter voltado, mas pode acontecer. Se não for isso, pode ser que seja depressão mesmo. Ela fica sozinha?

– Enquanto eu estou na contabilidade, sim. Eu chego depois das seis.

– Pode ser isso.

– Mas em cachorro? A minha amiga que tem depressão fica até dopada com “o faixa preta” que toma. Tem vezes que ela tem que ir pra casa, se não dorme no escritório. A Pink vai ficar assim?

– Não. Caso seja isso mesmo, eu vou receitar a dosagem certa de um composto

de fluoxetina – tudo de acordo com o peso e as medidas dela. Daí, você manipula na Gemballa.[2] Enquanto isso, ela precisará ficar aqui até, pelo menos, a segunda; ela está muito desidratada, e nisso aproveito para fazer os exames.

– Tá, mas a Gemballa tem remédio pra depressão de cachorro?

– Sim.

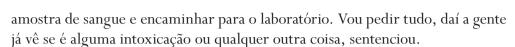
– Nossa, eu não fazia ideia, então, isso existe mesmo.

No sábado pela manhã, eu voltei. Pink havia passado a noite tomando soro para se reidratar e parecia melhor. Depois que Bia saiu de lá no dia anterior, ajudei Paula com alguns exames e procedimentos clínicos. Foi com grande insistência de Marcos que Bia deixou a poodle internada.

Enquanto a contadora ainda estava na loja, ele não fez nenhuma intervenção mais invasiva na cachorra, apenas ficou repetindo alguns testes simples, como bater palmas próximo da sua orelha ou passar o bloco de receitas na frente dos seus olhos, avaliando suas reações aos estímulos externos. Segundo Bia, a cachorra já havia perdido quase metade do peso nas últimas semanas. Ela contava que, mesmo ficando fora o dia todo, percebia que Pink não se alimentava, pois a ração e a água permaneciam da mesma forma que ela deixara, pela manhã. Em poucos minutos, Paula, filha de Marcos e récem-formada em veterinária, repetiu várias das perguntas que Marcos também havia feito – e imaginei que fosse alguma estratégia para confirmação de respostas ou para a identificação de contradições. Ao final, a dona questionou novamente se era depressão, como já havia ouvido de outros veterinários, e que agora se somava à suspeita de Marcos. Mesmo assim, para tirar ainda uma última hipótese de cogitação, ela perguntou se poderia ter sido um bombom, porque a mãe dela, às vezes e às escondidas, dava chocolates e outras guloseimas para a cachorra. Os veterinários quase descartaram isso de imediato, mas avaliariam uma possível intoxicação alimentar. Eu ouvia tudo aquilo com certo entusiasmo – fazia tempo que eu saía da loja com a sensação de que "nada era interessante", mas a história da depressão mexera comigo.

Depois que Bia saiu, na mesa de mármore, Paula e eu passamos ao exame de Pink. Ela mediu a febre, inserindo o termômetro no ânus da cachorra, tomou os batimentos cardíacos com um estetoscópio, e repetiu alguns dos testes de Marcos, passando o dedo de um lado para outro em frente aos seus olhos para ver se ela acompanhava os movimentos, puxou a pele da sua nuca e fez toques e pequenas massagens ao longo do corpo. De tão debilitada, mesmo nos gestos mais bruscos, Pink não ensaiava nenhuma reação, de modo que eu nem precisei segurá-la, como já fazia por costume durante os exames.

– Não me parece intoxicação, não, comentou Paula. Nós vamos tirar uma

amostra de sangue e encaminhar para o laboratório. Vou pedir tudo, daí a gente já vê se é alguma intoxicação ou qualquer outra coisa, sentenciou.

Marcos voltou para a sala com uma gilete nova e raspou os pelos no entorno do tornozelo de uma das patas dianteiras de Pink, contando com a ajuda de Paula para segurá-la. Segundo ele, ali era o melhor lugar para a coleta do sangue, pois era mais fácil de localizar as veias. Paula segurou a cabeça e a pata da cachorra, enquanto ele "achava a veia" para a coleta de uma seringa cheia. Em seguida, ele colocou o conteúdo da seringa em um pequeno recipiente cilíndrico, como um Tubo de Becker, mas com tampa plástica para proteger o líquido. Balançou o tubo com sangue de um lado para outro, e definiu que ele estava numa consistência normal – ou pelo menos nos seus dizeres, não estava contaminado por carrapatos.

– Se ela estivesse contaminada por carrapatos, o sangue estaria assim "uma coisa".

Na hora, eu não sabia ao certo o que seria "uma coisa", mas fiz por minha conta uma imagem de algo meio gelatinoso ou com alguma consistência diferente daquela líquida. Na verdade, fui pesquisar e descobri que ele estaria mais "apagado", o que seria um indicativo da babesiose canina, uma doença parasitária transmitida por carrapatos que pode gerar a anemia, perda de peso, fraqueza ou estados depressivos, até chegar à morte (Corrêa *et al*., 2005). Estes eram alguns dos sintomas que compunham o quadro de Pink.

Enquanto Marcos preparava a amostra, separando algumas gotículas do sangue sobre uma lâmina de microscópio, e etiquetando o tubo com a identificação da cachorra, Paula pediu que eu ajudasse com o soro. De início, ela quis aproveitar a mesma área já depilada por Marcos para procurar outra veia e colocar a agulha do soro. Mas antes de começar a furar a pata de Pink novamente, Marcos sugeriu que ela fizesse isso no outro lado, para não gerar tanto trauma em um só lugar. Então, nova depilação e, desta vez, por minha conta, pois Paula se disse meio desajeitada com a gilete. Agora Pink já ensaiava reações, e Paula, que dizia que ela estava ficando estressada, foi rápida com a agulha e com a sonda. Enquanto isso eu tentava distinguir uma veia de uma artéria, apenas olhando a diferença de cores, como já haviam me ensinado, mas eu não conseguia notar a diferença.

Terminado o processo de encaixar os pequenos tubos, Paula verificou o fluxo exato do soro, ajustando uma válvula plástica, perto da bolsa de um litro. Para evitar a entrada de ar nos tubos, Paula ainda fincou no alto da bolsa de soro, no intervalo entre o líquido e o topo da embalagem, a agulha antes usada para encontrar a veia de Pink. Na sequência, passamos a um enorme curativo,

envolvendo de uma só feita, a pata, a "agulha de plástico" e parte do tubo que conduzia o líquido, de modo a manter tudo imobilizado caso Pink se mexesse bruscamente durante a internação. Em seguida, ela tomou a cachorra nos braços e pediu que eu ajudasse a levar o soro, sempre em um ponto mais alto que a cachorra, para que o fluxo de soro fosse mantido e para que o ar não entrasse no tubo. Na sala de internações, Pink ocuparia uma gaiola e eu colocaria o soro em um suporte metálico próprio para este fim.

– Agora a nossa "deprimidinha" vai ficar assim um tempinho, até a próxima rodada, disse Paula, com um meio sorriso.

A "próxima rodada" seria a biópsia. Como não encontrou nenhuma alteração aparente no volume da região do pescoço da cachorra, Marcos decidiu não fazer intervenção cirúrgica. Segundo ele, não se justificaria "cortar" o animal se era possível a coleta por aspiração. A biópsia aspirativa é um método de coleta de material que se faz por meio de uma agulha na região do processo tumoral, com ampla utilização entre humanos, e que tem se tornado cada vez mais comum na medicina veterinária, justamente pela facilidade com que o diagnóstico pode ser realizado (Cunha, 2009).

Contando que a biópsia já permitiria o exame celular, Marcos ainda se encarregaria de mais algum morfológico e de fazer o raio-x da cachorra para avaliar alguma metástase. A sua preocupação era a de deixar isto pronto logo, pois no fim de semana não havia como dar encaminhamento ao exame. Enquanto eu ajudava Paula com os procedimentos finais da internação de Pink, Marcos já preparava lâminas com a amostra retirada da cachorra, que seriam despachadas para Belo Horizonte (MG) ainda naquela tarde, via Sedex 10.

– Faz um bom tempo que eu trabalho com um laboratório de lá. Eles têm excelência neste tipo de exame, são rápidos e precisos. Segunda-feira a amostra chega lá e no mesmo dia eles já vão me enviar o resultado por e-mail.

Para mim, que queria sair mais cedo e fazer meus exercícios (já era passada meia hora da tarde), e os veterinários sabiam qual era a academia que eu frequentava, pediram-me que levasse a amostra de sangue até o laboratório que ficava próximo a ela. Ao final da tarde, um deles passaria lá para pegar o seu resultado. Peguei minha mochila lá no armário da sala de banho e tosa, temporariamente desativada, e guardei a encomenda com cuidado, entre minhas roupas de academia.

– Só vou te pedir pra não virar isso, nem quebrar, nem perder, dizia Paula rindo.

Marcos saiu na mesma hora – ia almoçar e levar a amostra da biópsia aos Correios – e eu saí rindo também, com o pensamento no tubo cheio de sangue

de cachorro com suspeita de depressão para ser entregue no mesmo laboratório onde eu fazia os meus exames rotineiros.

Minhas idas para a academia eram recomendações médicas. Segundo ele, eu andava muito estressado, ansioso, preocupando-me em demasia com o trabalho e me alimentando mal, acumulando peso, muitos afazeres, hábitos sedentários e mais uma lista de problemas que ele havia capturado em minhas poucas respostas às suas perguntas. Recomendou-me então exercícios frequentes, um tempo para relaxar – idas à academia, para manter a regularidade das atividades e contar com orientações.

De alguma maneira aquilo foi decisivo para a pesquisa. Parecia irônico, mas um pouco antes eu ouvira Marcos falar para Bia que ela deveria se envolver menos com o trabalho, de modo a permitir mais tempo livre com Pink, que deveria alimentá-la mais adequadamente e levá-la para exercícios no parque da cidade, porque o apartamento fechado a poderia deixá-la estressada, ansiosa e com a saúde ruim. Assim, desde que Pink apareceu na loja, passei a focar minha atenção nos casos em que, na falta de uma origem mais precisa para certos estados com os quais certos animais se apresentavam, era imputado a eles o diagnóstico de depressão.

Philippe Pignarre (2001:21) situa bem as controvérsias em torno deste tema, especialmente a partir de algumas transformações da psiquiatria ocidental. Entre elas, o laço com a biologia e o uso do DSM:

> Le DSM est avant tout un outil para établir le consensus: oublions tous les sujets qui fâchent (les causes des troubles mentaux) pour nous concentrer sur les points d'accord (les manifestations visibles des différents troubles) Son mode de rédaction en témoigne: des groupes des psychiatres américans se réunissent pendant des annés pour établir par concensus les critères permettant de classer les patients. Le DSM n'a uniformisé la manière de poser un diagnostic que parce qu'il a d'abord uniformisé les psychiatres dans la manière d'observer les patients.

A questão que o autor coloca é a de que, desde o DSM, aparece a imposição de uma depressão universalizada, e por isso ele classifica como epidemia, já que, no mundo psiquiátrico ocidental, ela se baseia nos mesmos sintomas consensuados na APA. A uniformização do olhar do psiquiatra, nos moldes da associação americana, passou a definir e a diagnosticar a depressão a partir do reconhecimento de pelo menos cinco sintomas por um período igual ou superior a duas semanas. Pignarre (2001) elenca estes sintomas: "tristeza excessiva"; "perda

de interesse, incapacidade de agir"; "problemas de apetite"; "problemas com o sono"; "agitação ou desaceleração"; "fadiga, perda de energia"; "culpabilidade excessiva"; "dificuldade em se concentrar" e "vontade de morrer".

Imagine-se então como antropólogo em trabalho de campo numa *pet shop*, com o compromisso iminente da escrita de uma tese, e dividido entre a pesquisa e o trabalho na universidade e a organização de documentos e providências burocráticas para sair do país com o objetivo de um estágio doutoral. Eu estava, fazia algumas semanas, experienciando alguns daqueles sintomas. Na mesma via, Pink também os aparentava e isto nos aproximou em um primeiro momento – mesmo sendo ela uma cachorra, e eu um humano. Para o alívio do seu sofrimento, o veterinário pediu que se dessem condições de ela mudar as suas rotinas. Igualmente, para o alívio dos meus problemas, o meu médico fez as mesmas recomendações, de modo que a humanidade de Pink parecia tão evidente quanto a minha. Mas isto não bastava: para o seu tratamento, ela precisaria de fluoxetina, tanto quanto eu precisava de sibutramina. Desde Descartes, a ciência e a filosofia entendem a subjetividade e a experiência como partes que compõem o mundo privado, de difícil acesso e análise. Mas este não era mais um problema – por sorte, a nossa natureza era equivalente. Descortinados, ambos, da nossa humanidade, sobrávamos os dois, feito bolos de compostos orgânicos e inorgânicos em desalinho. Este é um dos efeitos entre o casamento da psiquiatria com a biologia, apontado por Pignarre (2001, 2006): ele divide subjetividade e fisicalidade e age na segunda para obter respostas na primeira.

Azize (2010:03) também pontua isto ao se debruçar sobre o que ele chama de "nova ordem cerebral". Para ele:

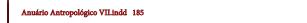
> Um vocabulário relacionado às "novas ciências do cérebro" – neurônios, neurotransmissores, sinapses, serotonina etc. – começa a fazer parte do acervo semântico do qual o público leigo lança mão em seu cotidiano para falar dos mais variados temas que dizem respeito ao comportamento e aos sentimentos humanos. Estamos atravessando um processo de popularização desse tipo de saber, assim como já vivemos uma popularização de saberes ligados aos conhecimentos "psi", como inconsciente, ego, ato falho etc. Ecos de uma "cultura psi" convivem hoje de forma complexa com um discurso no qual o cérebro tem preeminência sobre a mente; ou melhor, a mente é um epifenômeno do cérebro, uma consequência direta de sua atividade química e elétrica. Trata-se aqui de pensar o papel da difusão científica nesse processo. Mas também refletir sobre uma mudança mais ampla em termos de visão de mundo, a partir da qual uma noção de pessoa centrada no cérebro começa a fazer sentido.

A questão que aparece aqui é a de que, para mais além do que sugere Azize (2010) esse novo vocabulário semântico não era apenas acionado para tratar dos comportamentos ou dos sentimentos humanos. Ele dava sentido àqueles do animal humanizado. A bem da verdade, eles permitiam constituir ou reificavam a humanidade de Pink ao mesmo tempo em que faziam aparecer a nossa animalidade – afinal, até podemos questionar a tristeza e a apatia da cachorra e duvidar de uma subjetividade que a singularize entre outras da mesma espécie, mas não podemos negar que ambos temos cérebro e neurotransmissores, com atividades químicas e elétricas que funcionam a partir dos mesmos princípios. No século do cérebro, a animalidade nos uniu. Como continua Azize (2010:07), "novas formas de objetividade e novas formas de subjetividade confundem-se em um discurso que mescla cérebro e pessoas, imagens técnicas e sentimentos, razão e emoção" e, por que não, o humano e o animal.

Coisas de mulher

Durante o restante de tempo em que fiz o trabalho de campo na loja, apareceu, em média, pelo menos um cão por semana que levaria com ele esse diagnóstico, somando algo em torno de 30 deles. Mesmo que minhas preocupações não tenham sido comprovadas em termos estatísticos, dois fatos chamavam a atenção: o primeiro deles é que há em Rio do Sul dezenas de *pet shops* e alguns amigos que sabiam de meu trabalho falavam-me que fenômeno semelhante se tornara frequente em outras lojas; o segundo deles é a incidência em cadelas, pois pelo menos dois terços dos casos que acompanhei mais de perto eram de fêmeas de pequeno e médio portes.

Além da loja de Marcos, às vezes eu acompanhava Paula até outra clínica bem próxima, a de Alice, sua amiga e ex-colega de faculdade. Ela confirmou muitos casos de depressão, especialmente pelo fato de que a sua loja possuía uma ênfase especial – era uma *pet shop* de ginecologia e obstetrícia – onde a maioria dos cães depressivos era representada por cachorras que somavam à depressão o diagnóstico de gravidez psicológica.

A clínica de Alice era de porte bem menor que a de Marcos, e ficava no segundo piso de uma *pet shop* que tinha outra pessoa como proprietária, ou seja, não se tratava de um único estabelecimento, mas apenas de uma proximidade estratégica. A questão-chave dos seus serviços era a sua especialidade: o foco era o acompanhamento da gravidez de gatas e cadelas, como também o auxílio nos partos ou a aplicação de vacinas anticoncepcionais. Tratava-se de uma "clínica para coisas de mulher", como definia Alice. Mas o seu trabalho era bem mais amplo.

> O grande problema é que as pessoas não planejam a gravidez dos seus animais. Bem, se muitas vezes nem planejam nem para si... Mas eu tenho feito um trabalho de conscientização aqui. Mas é difícil, porque em casa as pessoas até cuidam e não deixam os animais se misturarem ou saírem sozinhos pela rua. Mas nos fins de semana ou nas férias eles saem para passear ou recebem visitas e aí juntam os animais da família e o controle se perde (Alice, em outubro de 2009).

Eu não acompanhei nenhum dos seus procedimentos, mas, pela sua apresentação, a clínica era bem equipada: tinha um aparelho de ultrassonografia, que Alice comprou de "segunda mão" de uma médica ginecologista da cidade, além de dispor de uma sala de cirurgia para partos cesarianos e outra mesa para os partos naturais, acrescido do material clínico e farmacêutico de praxe.

Alguns blogs ou sites de clínicas veterinárias difundem as vantagens do pré-natal animal. Fazendo um sobrevoo nos seus conteúdos, é possível ler recomendações que incluem cuidados com dietas, que devem ter mais ferro para evitar a anemia nas futuras "mamães", exercícios, especialmente aqueles que promovam a desenvoltura abdominal, em favor de partos naturais, além de exames clínicos e hemopatológicos, a fim de evitar surpresas ou complicações, especialmente em casos de gravidez de risco.[3] Além desses textos, a expressão "mamãe", para se referir às cadelas e gatas, eu já tomava como comum, pois era desta forma que Paula, Alice ou Marcos tratavam os animais nessas condições. Mas, em certa ocasião, Alice fez questão de me corrigir quando eu perguntei a ela detalhes sobre a prenhez das cadelas. Os detalhes não apareceram, o que veio foi a explicação de que o termo prenhez era inapropriado para os animais de estimação. Como ela colocou, "eles são tão humanos" que "a gente" costuma dizer que elas estão grávidas, por isso as recomendações para ultrassonografia, os exames laboratoriais para a detecção de alguma alteração bioquímica no corpo e, é claro, o que ela apontava ser o mais importante, "cercar a futura mamãe" de todos os carinhos e mimos para "aquele momento tão especial". Mas era nesse ínterim que aparecia a depressão.

Na literatura médico-veterinária que eu pesquisei, havia pouca associação entre depressão e gravidez psicológica, contudo, nos blogs e em outros sites "não científicos" ou mesmo no discurso de Alice, havia uma correlação bastante pragmática entre elas. De uma forma geral, a depressão aparecia como denotação da fraqueza da cadela – neste caso, uma fraqueza psicológica, associada à "frustração" diante da falsa gravidez ou à "carência" diante da ausência dos "filhotes idealizados". Segundo Alice,

> elas [as cadelas] começam a ganhar barriga, ficam com as tetas inchadas e, quando chega o tempo da cria, se aninham para terem os filhotes. Mas os filhotes não aparecem. É frustrante – imagine o que isso representa para uma mãe que idealiza a chegada dos filhos! [...] Então ficam depressivas. A solução, neste caso, é a aplicação de anticoncepcional ou castração, para a gravidez, e a administração de psicotrópicos à base de fluoxetina, um santo remédio para a depressão (Alice, em outubro de 2009).

O termo veterinário para a gravidez psicológica é pseudociese canina. Também conhecida como pseudogestação clínica ou manifesta ou pseudoprenhez ou falsa gestação. Segundo Lopes e Martins (2005), ela é caracterizada pela "mimetização dos comportamentos pré, peri e pós-parto", acompanhada da "adoção de objetos inanimados ou de filhotes de outras fêmeas, com excessivo carinho, atenção, proteção e defesa". Muitas condições dessas cadelas são de fácil tratamento clínico ou mesmo nem o requerem, pois no final do ciclo o conjunto sintomático tende a desaparecer. Questões mais pontuais são de fácil manutenção, apontadas por Lopes e Martins (2005): trata-se do cuidado com as possíveis diarreias e vômitos, além da produção e da secreção láctea, que podem ser tratadas impedindo-se a ingestão de líquidos por seis ou sete noites e fazendo-se o uso de um colar elizabetano que impeça a lambedura das mamas, o que estimula a prolactina.

Os maiores problemas são aqueles de ordem "psicológica", já que as cadelas nesta condição podem apresentar agressividade, ganhos de peso pela compulsão alimentar ou anorexia, e a depressão. Nessa situação, há o estímulo às atividades físicas associadas ao uso de medicação. O interessante é que os "tratamentos baseados no uso de estrógenos, progestógenos e andrógenos" e outros esteroides são tomados como "não muito indicados", por conta dos efeitos colaterais. O sugerido são os tratamentos com "agonistas seletivos e não seletivos de dopamina", entre os quais alguns são indicados para a depressão. Como muitos dos medicamentos propostos não são licenciados para uso veterinário no Brasil, as autoras trazem uma boa lista de equivalentes de uso humano. Mas o ponto é que mesmo as "questões psicológicas" são entendidas, neste caso, como questões físicas – afinal, a fluoxetina, por exemplo, cumpre bem o "seu papel de refazer o balanço neuroquímico cerebral".

O psicológico aqui segue um entendimento fisicalista, e não metafísico: emoção, subjetividade, identidade ou qualquer equivalente a ele é entendido como próprio da natureza (no sentido de físico, biológico).[4] O que se depreende disto, especialmente do modo como a veterinárina colocava a questão, é que

a depressão canina, com sua incidência maior em fêmeas, não é apenas uma questão de reação à gravidez psicológica, mas sim um problema emocional, que deveria ser tratado quimicamente, pois se referia ao cérebro – mais especificamente, ao cérebro de fêmeas – que é parte da sua natureza e está incluído naquele pacote de "coisas de mulher".

Parecidos o suficiente

"É tudo igual". Esta era uma resposta bastante pronta para um amplo conjunto de medidas que autorizavam e naturalizavam a utilização de tecnologias médicas, incluindo medicamentos para animais de estimação. Marcos e Paula frequentemente conversavam comigo sobre estes temas. E interessava-me em nossas conversas justamente a naturalidade com a qual elas se desenrolavam, com longas narrativas sobre suas experiências de trabalho em *pet shops* e clínicas veterinárias. Para elas, o avanço da medicina veterinária e a emergência de cães com depressão eram entendidos como "supernormais".

Foi nesse período que eu procurei os Laboratórios Gemballa, para onde eram encaminhados muitos dos donos de cães depressivos para que encomendassem a manipulação dos medicamentos. Lucas, um dos bioquímicos do laboratório, já era meu amigo há alguns anos, e comecei a envolvê-lo na pesquisa, questionando-o sobre as prescrições de fluoxetina para cães:

> Vou ser bem sincero. Tu sabes que agora eu não estou trabalhando nisso, eu sou um dos farmacêuticos responsáveis lá na Gemballa, assino papéis, ajudo nas vendas, mas não estou mais na produção. Tem outros lá que trabalham na manipulação. Mas é simples: para mim, que sou o farmacêutico, não faz diferença nenhuma o objetivo final do medicamento.
>
> [E se ele não funcionar, pelo fato de ser para um cachorro?]
>
> Bem, alguém, antes de mim, já se preocupou com isso, lá no laboratório, lá na indústria, na universidade, alguém se dedicou à pesquisa para saber se ele ia funcionar ou não: fez os testes cegos, tirou as provas de placebo, as contraprovas, enfim, seguiu o protocolo. Então, agora, pra mim, que estou lá na produção comercial e não na pesquisa, não é isso que está em jogo, a coisa é mais direta e objetiva: eu preciso respeitar a fórmula, nem mais, nem menos, a prescrição é x, então vou fazer x, e ponto. Não me interessa para quem é, nem para o que é. É triste, meu amigo, é o que vocês chamam na sociologia de produção em massa de alienação, sei lá. [...] Bem, Jean, tu sabes, na receita não

> diz o que o sujeito tem, diz o que ele tem que tomar. É claro que a gente sabe para o que é, pois a gente já conhece os medicamentos – pela prática, acaba-se quase decorando composições e posologias. Agora, se diz lá, "para Alice", eu não sei se "Alice" é uma moça, uma senhora ou uma cachorra. Tanto faz, é tudo igual: cachorro e gente é tudo igual; o medicamento deve funcionar e ponto. E, por isso, a gente faz e vende (Lucas, bioquímico e farmacêutico, julho e agosto de 2009).

O "tudo igual" que aparece nessas falas é uma das chaves finais para a composição do cão com depressão, e para esse modo de relação entre nós e "os outros humanos". É a partir do reconhecimento de certas propriedades que podem ser compartilhadas entre humanos e animais que se estabelecem modos de identificação e relação, como a convivência no mesmo lar, o uso de roupas, a fisiologia e o diagnóstico e tratamento de certas patologias antes apenas atribuídas aos humanos e, mais recentemente, a administração de medicamentos dessa mesma natureza.

A atenção ao que se pode chamar de problemas comportamentais em animais de estimação e a sua medicalização, segundo Vlahos (2008:451), tem se tornado cada vez mais comum nas últimas duas décadas. Associada a isto, aparece a prática de prescrever para esses animais os medicamentos desenvolvidos para humanos, como o caso do anticonvulsivante Gardenal© (fenobarbital – Bayer), utilizado em animais com epilepsia, ou o ansiolítico Diazepam© (benzodiazepínico – Roche), de uso comum antes de pequenos procedimentos cirúrgicos, como sedativo, entre tantos outros. Contudo, a estratégia adotada pelos grandes laboratórios farmacêuticos, de acordo com este autor, tem se tornado cada vez mais focada: "vender drogas de modificação comportamental e de estilo de vida especificamente para animais de estimação". Este é o caso de Slentrol© e o Anipryl©, da Pfizer, usados, respectivamente, para cães obesos ou para aqueles que apresentam défices cognitivos, como a perda da memória na idade avançada. Mais especificamente, em termos dos problemas que aparecem nesta pesquisa, há os recentes Clomicalm©, uma versão canina do Anafranil©, da Novartis, receitado para humanos, e o Reconcilia©, uma versão mastigável e com gosto de carne do medicamento que revolucionou o mundo da depressão, o Prozac©, da Eli Lilly. Ambos têm indicação para SASA (Ansiedade de Separação em Animais), contudo são recomendados para os cães com depressão.

É interessante pensar que a questão controversa se forma quando começa a ficar evidente que se, por um lado, há um processo visível de singularização do animal de estimação, com suas caracteríticas comportamentais, emocionais

ou mesmo biotípicas bastante individuais, por outro, aparece a homogenização, como no caso da medicação psi.[5] À moda daquilo que questiona Pignarre (2006) a respeito dos humanos, de que suas particularidades foram postas em segundo plano com o advento da medicalização, entre os animais a resposta massiva dos psicotrópicos também se torna operante. Com o passar do tempo, grande parte do trabalho de Marcos se resumia a uma simples confirmação: as pessoas já chegavam à loja com uma espécie de diagnóstico pronto, facilitado pelas informações da internet, asseguradas pelas crenças e pela manipulação de medicamentos nos Laboratórios Gemballa.[6]

"Você mora em apartamento?", "caminham juntos ou praticam alguma atividade física?", "há algum histórico familiar de diabetes ou colesterol ou de hipertensão?", "problemas cardíacos?". Para quem faz exames periódicos de saúde, estas não são perguntas estranhas. O que eu estranhava é que elas eram destinadas à formulação do diagnóstico dos animais atendidos. Quando aparecia algum obeso, com problema renal ou constipado, ou ainda aqueles cujo exame hematológico apontava problemas como o colesterol ou o diabetes, entrava em cena um processo da sua distinção em face de uma categoria homogenizadora, visando a uma atenção particularizada. Neste caso, não se tratava genericamente de um cão ou de um gato, tampouco de algum exemplar da raça boxer, beagle ou pitbull. Tratava-se de Fred, Rambo, Mel, Pepper, com todos os seus hábitos sedentários, má alimentação e histórico familiar de algum problema cardiovascular.

Em maio de 2010, a revista *Veja* dedicou uma matéria especial à medicina de cães e gatos, definindo-a como tão boa quanto a dos seus donos.[7] Segundo a reportagem, o Brasil já abriga o segundo maior contingente de cães e gatos domésticos, ficando apenas atrás dos Estados Unidos, sendo que as famílias desembolsam cerca de R$ 700 milhões por ano apenas com consultas, medicamentos e vacinas. Este fato tem se tornado cada vez mais comum na medida em que os animais de estimação preenchem as lacunas afetivas de seus donos. Assim, "protegê-los e cuidar deles para que não sofram e vivam por mais tempo fazem parte dessa amizade ancestral" (*Veja*, 12/05/2010).

Por conseguinte, o segmento dedicado à saúde dos animais, especialmente os domésticos, tem sido igualado ao dos humanos. Alguns exemplos dessas novidades tecnológicas são os *holters* de glicose e a insulina sem pico de ação que monitoram e medicam o efeito da insulina em cães e gatos diabéticos; o ecocardioma com *doppler* colorido e tecidual e o *holter* por telemetria que monitoram e avaliam durante 24 horas o ritmo cardíaco – a contração, a musculatura e a circulação sanguínea – para verificação de arritmias em animais com insuficiência cardíaca; a eletroquimeoterapia, que injeta a medicação diretamente no

tumor com o uso de uma agulha elétrica, e a criocirurgia, que utiliza nitrogênio líquido para necrose e remoção de tumores – ambas utilizadas em animais com câncer; a tomografia computadorizada de articulação que permite observar em 3D os processos ósseos e de cartilagem; o tratamento com células-tronco utilizado para a regeneração do tecido articular ou como anti-inflamatório em cães e gatos com problemas ortopédicos; a gasometria, que examina a dosagem de cálcio e sódio no sangue, e a hemodiálise usada para os casos graves de insuficiência renal; o tonopen veterinário, que é um aparelho digital usado para a medição da pressão intraocular e o microscópio cirúrgico, que auxilia na realização de microcirurgias de catarata, pálpebra e córnea em animais com problemas oculares.[8]

O que resta disso é avaliar o quanto esses investimentos tecnológicos, com suas promessas milagrosas, atendem, de fato, à demanda pela minimização do sofrimento dos animais. Muito do que se oferece hoje diz mais respeito à conveniência de donos, que assim não precisam lidar diretamente com a animalidade de seus animais.

Ficções úteis

O diagnóstico da depressão era complexo e controverso: era preciso eliminar os "problemas físicos" e partir para os "problemas psicológicos" para, enfim, medicar os cães. Conforme explicava Marcos, a depressão e a debilidade física resultante de má alimentação e de outras patologias fazem parecer que os cães estão tristes, e isto, para os leigos, é visto como a mesma coisa.

> As pessoas adiam a vinda para o veterinário na esperança de que no dia seguinte vão acordar com o seu animal curado por si mesmo. Este é um complicador da saúde de cães ou gatos, já que, adoecidos, eles se alimentam mal, se desidratam e desenvolvem outras patologias, e podem vir a morrer; é uma reação em cadeia. [...] Como veterinário, eu sirvo mais para fazer milagres do que para prevenir um mal. Os bichinhos quase sempre chegam aqui à beira da morte (Marcos, dezembro de 2009).

Este foi o caso de Pink, como também de cerca da metade dos casos que acompanhei ao longo da pesquisa. No caso dela, logo de saída, Marcos pediu que eu estivesse atento aos seus sintomas: o queixo apoiado no chão entre as patas dianteiras, a dificuldade para se levantar ou se locomover, o olhar perdido, os pequenos uivos tristes, patas e rabo apresentando feridas de mordidas. Com isso, ele já pré-diagnosticou a cachorra como depressiva, mas haveria de

buscar mais certezas. A internação dela se deu por dois motivos: a debilidade física avançada e a necessidade de exames, especialmente pela variável a ser descartada, um novo tumor, resultante daquele retirado anos antes com cirurgia e cessado depois da quimioterapia.

A coleta de sangue, o raio-x ou a biópsia não serviam para o diagnóstico da depressão – eles apenas permitiam o descarte de outras hipóteses e, na falta de questões orgânicas, passava-se àquelas emocionais ou comportamentais. Mas à medida que apareciam os casos com menos históricos complicados e com menos resistência do dono, como foi o da Pink, os diagnósticos se apresentavam quase automaticamente, a partir da caracterização da indisposição, da apatia e da tristeza. "Meu amiguinho está triste", dizia a maioria, "isso é depressão". Ou seja, aquilo que antes era a resposta final, aos poucos começava a se tornar a praxe.

De um modo amplo, ao utilizar como palavra-chave de pesquisa termos como "depressão canina", "depressão – animais de estimação" em bases de dados que reúnem importantes periódicos de medicina veterinária, nacionais e internacionais (Scielo ou Periódicos CAPES, por exemplo), eu não consegui encontrar trabalhos dedicados a este tema. Assim, à falta de "literatura científica", comecei, nessa época, a me questionar sobre o estatuto dessa depressão canina. Em vez disso, a pesquisa bibliográfica me permitiu descobrir que a medicina veterinária tem considerado como problema crescente na última década a Ansiedade de Separação em Animais (SASA), e esta era motivo de confusão nos diagnósticos.[9]

A SASA pode ser caracterizada por um conjunto de comportamentos indesejáveis, quando animais de estimação, especialmente cães, são deixados sozinhos, ou quando estão afastados da figura de apego (Soares *et al.*, 2010). Esses animais uivam, choram ou latem em excesso, e podem urinar e defecar em locais onde o vínculo é, em geral, estabelecido.

Mesmo assim, na prática, as pessoas chegavam à loja se queixando de que seus cães estavam com depressão. Foi quando eu mudei minha forma de abordagem em relação ao tema: eu deixei de questionar se existe depressão canina e tomei-a como um fato, passando a perguntar às pessoas como elas sabiam que os seus animais estavam sofrendo com ela. As respostas novamente se apoiavam em comportamentos aparentes e nas matérias que eles encontravam através de pesquisas que faziam no Google. Dessa forma, o que começou a ficar claro para mim é que, enquanto eu procurava explicações científicas para a depressão canina, as suspeitas ou os disgnósticos trazidos pelas pessoas à loja frequentemente vinham de blogs, periódicos, programas de televisão ou mesmo em função da recomendação de amigos, como aquilo que Brown (2010) chamou de epidemiologia popular.

Seguindo essa pista, comecei a consultar os blogs que eram recomendados pelos frequentadores da loja. Um deles, o *Dog's Times*, trazia definições bastante complexas sobre a depressão canina.[10] Segundo ele, o fato de que cães podem sofrer de estados depressivos foi ignorado por muito tempo pelas pessoas e pelos veterinários – a isto se acrescentando fatores de envelhecimento, motivadores da diminuição das atividades treinadas ou brincadeiras desses animais. Mas esse quadro mudou com o estudo das patologias do comportamento que, entre outras coisas, passou a entender que a depressão em cães

> é um estado particular das estruturas emocionais, que pode se manifestar clinicamente de várias maneiras [...] o cão deprimido é um indivíduo apático, inativo, que não se interessa absolutamente pelo que o rodeia e que manifesta um estado de angústia permanente. No entanto, este estado pode se alternar com outros de agitação, característicos de uma das formas clínicas.

Dentre essas formas clínicas nas quais se manifesta a depressão canina, o blog caracteriza especialmente três: 1. a depressão de reação, "causada por um estresse ou choque emocional grave", em que "o organismo responde a uma sobrecarga de estímulos negativos", como uma agressão, por exemplo, com estados transitórios de depressão, que duram de oito a dez dias, quando o animal não precisa ser medicado; 2. a depressão de regressão, classificada pelo *Dog's Times* como muito grave, "caracterizada pela perda de comportamentos adquiridos" (especialmente de higiene ou ordens aprendidas em adestramento) e "pelo regresso a comportamentos infantis" (em particular, a exploração oral). Neste caso, "o animal cessa, quase totalmente, de se movimentar, chora durante horas, faz as necessidades debaixo de si mesmo e engole tudo o que encontrar nos seus escassos deslocamentos". Aqui, segundo a orientação do blog, haveria a necessidade de intervenção psicotrópica à base de inibidores seletivos de recaptação da serotonina, como é o caso da fluoxetina; 3. por fim, aparece a depressão cíclica, entendida como relativamente frequente, especialmente entre fêmeas. Seus ciclos duram entre 15 dias e dois meses e se caracterizam pela "indiferença, tristeza, anorexia, perda dos comportamentos aprendidos".

Noutro blog, as características de depressão canina eram associadas àquelas encontradas na literatura científica como SASA: "o comportamento de apego é essencial para a sobrevivência de animais sociais. É um mecanismo de coalizão social".[11] Segundo o veterinário Mauro Lantzan, autor da matéria, deve-se então estar atento ao que ele chama de período de socialização entre o cão e seu dono, que é o período fundamental para a determinação de hierarquias, comunicação

e confiança entre ambos. Caso o animal fique muito dependente do seu dono, períodos de separação, como as idas para o trabalho, podem desencadear esses comportamentos depressivos no cão:

> a depressão, ou estado depressivo, pode estar relacionada à ansiedade e acontece quando o animal é exposto a situações de estresse, em caráter crônico ou de forma traumática, passando a manifestar sinais de inabilidade em executar suas funções biológicas, apatia, inapetência e isolamento social (grifos originais).

Na sequência, eu encontro a explicação de que há raças mais propensas à depressão, em especial aquelas "selecionadas para companhia", mas que, mais determinante que isso, deveria ser a consideração de que mudanças bruscas de rotina, ausência dos próximos no convívio – outros cães ou humanos – eram os principais fatores desencadeantes da depressão, pois os tornam "vulneráveis ao estresse". No entanto, e, sobretudo, o leitor deveria ter a consciência de que "cada animal é um ser único e deve ser encarado como um indivíduo dotado de características próprias" ("Ser único", "indivíduo com características próprias", aquelas expressões já haviam se sobressaído em outras situações na loja). Continuei minha leitura:

> a depressão deve ser encarada como um processo complexo. Uma vez diagnosticado o problema e definida a sua causa, o tratamento pode incluir medicamentos antidepressivos, como Prozac, além de mudanças no manejo. Remédios homeopáticos e Florais de Bach contribuem para o restabelecimento emocional do cão deprimido e podem ser prescritos pelo terapeuta. Melhorar a qualidade de vida do animal e cuidar do seu bem-estar é também importante. Essa é a base da terapia comportamental.

Parecia que em cada linha lida eu encontrava mais um elemento a ser discutido, somando-se "processo complexo", "Prozac", "remédios homeopáticos e Florais de Bach", "restabelecimento emocional do cão deprimido", "prescritos pelo terapeuta" ou "qualidade de vida do animal". Tudo isso fazia perfeito sentido, ao menos no conjunto dos diagnósticos que chegavam à loja ou os que eram feitos lá. Mas a questão é que aparentemente havia nesses blogs uma tradução de elementos característicos da SASA para falar da depressão canina, a isto acrescentando-se uma leitura que era conveniente em relação aos estados apresentados pelos cães e aos interesses de seus donos.

A ideia de depressão canina parecia simplificar o entendimento entre os donos, já que se tratava de uma espécie de termo comum a certa camada da população que crescentemente tem feito uso de sistemas explicativos de mundo centrados no ego ou no subjetivismo – pelo reconhecimento de uma interioridade (Duarte & Carvalho, 2005) Em vez disso, ela promovia as *pet shops*, pois as colocava "na onda" da humanização dos animais (Kulick, 2009), pois estava associada à reorganização comportamentalista das psicoterapias, que passam a supor a exigência de medicamentos psicotrópicos (Vlahos, 2008; Pignarre, 2006). A tristeza e a melancolia não são a depressão. Mas a depressão se torna o nome geral para ambas. E isto não operava como uma simples substituição de termos.

Nos modos tradicionais de reconhecimento de uma doença, já bem apontou Langdon (2003), há uma preeminência de explicações cosmológicas em que as pessoas se compreendem como afetadas ou invadidas por algo externo a elas: um feitiço, um mal-olhado, um efeito do mundo sobre si. De outro modo, na maior parte dos modelos biomédicos, uma doença é explicada como resultado de processos de desajustes fisiológicos, sejam eles de ordem congênita ou adquiridos por meio de bactérias e vírus. O primeiro, no mundo da crença; o segundo, no mundo da prova. E em ambos uma brecha para a desresponsabilização pelo sofrimento. Afinal, as pessoas são atacadas por micro-organismos e feitiços ou têm seus destinos traçados no nascimento, seja por suas divindades, seja por seus genes (Segata, 2010).

Tristeza e melancolia são conceitos para estados ou modos de constituição do ser bastante complexos, mas solúveis, por serem metafísicos. Se uma pessoa é ou está triste ou melancólico, isso é parte dela, quea pode se reconhecer bem ou feliz assim. Contudo, se ela está ou se percebe em desacordo com isso, é sua responsabilidade agir em função de se colocar em outros estados. Já a depressão – esse conceito de disputa entre a psicologia, a psiquiatria e a neurologia – traz em si o aspecto negativo da patologia e, ao mesmo tempo, a possibilidade de fuga da responsabilidade pelo sofrimento.[12] Depressão, na lógica biomédica, é uma questão de desordem da natureza psíquica ou neuroquímica – não é uma questão de escolha, mas de "ser escolhido". Dessa forma, isto desresponsabiliza o sujeito, pois não é ele que deve se desfazer disso, é preciso que algo ou alguém o faça por ele. E é aí que, entre outras coisas, as pessoas autorizam ser medicados. Não é um problema a ser resolvido pelo sujeito, mas pela fluoxetina. Em uma fórmula resumida, tristeza e melancolia estão para o agente tanto quanto a depressão está para o paciente.

É nesse caminho que Roudinesco (2000) faz sua defesa da psicanálise. Para ela, diferentemente das neurociências, das psicologias de modelo cognitivo ou da

própria psiquiatria, a psicanálise se focaria no sujeito-agente que, ao se reconhecer como constituído pela depressão, passaria no processo analítico a se reconhecer também como aquele que potencialmente pode se constituir nela ou por ela. Enfim, um sujeito melancólico. Veja-se isso como positivo, tomando como contraponto um paciente objeto da depressão. Em termos mais gerais, Roudinesco (2000) nos transmite a ideia de que haveria um processo de desagenciamento dos sujeitos ao buscarem cada vez mais formas de tratamento que não exijam de si próprios um processo de análise, o que pode, é claro, ser lido como outras formas de agenciamento, como na relação estabelecida entre Bia e Pink.[13]

No que se segue a isso, os estados apresentados pelos cães, segundo a literatura médico-veterinária, poderiam ser de SASA, caso fossem profundamente investigados, ou de qualquer outra patologia que os colocasse em aparente tristeza e apatia. Mas a depressão tornou-se uma síntese provisória resultante de uma rede por demais complexa que permite o entendimento comum e ao mesmo tempo move ações. Com o modo de vida contemporâneo e com as facilidades do seu tratamento, especialmente possibilitadas pela imensa mobilização de meios de financiamento de suas formas de tratamento medicamentoso (Roudinesco, 2000; Pignarre, 2001, 2006), a depressão canina, tal qual a humana, virou uma epidemia.

A depressão canina poderia ser considerada, assim, uma espécie de ficção útil, ou seja, um dispositivo que permite o conhecimento e a organização de certas experiências no mundo, o que diz respeito às classificações que nos levam a construir uma determinada realidade na organização de fatos empíricos. Por alto, esta é uma ideia que aparece desde a filosofia kantiana, como aquilo que traz solução a problemas factuais, aquilo que os norte-americanos costumam chamar de *folk psychology*, em que a possibilidade de comunicar, conhecer e agir se dá na suposição de partilha de significados e nas crenças elaboradas a partir de experiências cotidianas (Davidson, 1980; Zilhão, 2001).

Assim, os cães com depressão são contingentes, ou seja, eles resultam de novos conhecimentos engendrados com o surgimento de novos conceitos, novas técnicas e novos sujeitos de conhecimento que podem ser apreendidos na forma de uma síntese sempre provisória (Foucault, 2005; Simmel, 2006). Sua importância não se dá aqui pelo seu valor de verdade, mas no sentido de serem, de fato, um fenômeno patológico reconhecido pela literatura médico-veterinária, compondo novos índices epidemiológicos. O que eu considero interessante é que as pessoas se organizam em torno da sua existência.

Humanos e cães são descontínuos, mas equivalentes: a nossa identificação é nutrida pela forma aparente desse mal – a apatia, a falta de apetite ou a melancolia,

e o tratamento nos aproximam nas correlações orgânicas/naturais. Assim, se no caso dos humanos existe no diagnóstico da depressão a autorização para atender a determinadas demandas, como o uso da medicação psicotrópica, por analogia, por que não medicalizar os cães também? De um modo geral, parece que os comportamentos "animalescos" dificultam a relação e fazem com que esses bebezinhos ou lindinhos voltem ao seu "estado natural", de simples cães ou gatos. E, sem os "manejos adequados", sem o tratamento dessas "pulsões", dilui-se a humanidade deles. Os equipamentos médicos, os diagnósticos e os tratamentos com fármacos parecem facilitar uma diplomacia entre as espécies.

Recebido em 15/10/2012
Aceito em 13/11/2012

Jean Segata é bacharel em Psicologia (UNIDAVI, 2004), mestre em Antropologia Social (PPGAS/UFSC, 2007) e doutor em Antropologia Social (PPGAS/UFSC, 2012). Atualmente é bolsista de pós-doutorado do CNPq no PPGAS/UFSC e docente na UNIDAVI (Centro Universitário para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí), onde coordena o Núcleo de Estudos em Antropologia.

Notas

1. Uma primeira versão deste texto foi apresentada com o título “Uma Nova Epidemia: a depressão canina e os seus dispositivos”, em um GT pioneiro na área – “Animais e humanos em contextos urbanos e rurais: novas perspectivas sobre relações interespecíficas”, sob a coordenação de Felipe Ferreira Vander Velden (UFSCAR) e Ciméa Barbato Bevilaqua (UFPR). Agradeço a eles e aos demais participantes pelos valiosos comentários à apresentação. Anterior a isso, o presente trabalho tem como essência o terceiro capítulo de minha tese de doutorado em Antropologia Social, defendida em 2012 no PPGAS/UFSC, com o título “Nós e os Outros Humanos, os animais de estimação”. Agradeço aos membros da banca, Guilherme da Silva e Sá (UnB), Eduardo Viana Vargas (UFMG), Oscar Calávia Sáez (UFSC), Jeremy Loup Deturche (UFSC) e Alberto Groisman (UFSC) por suas avaliações e recomendações e, em especial, a Theophilos Rifiotis (UFSC), que há muitos anos orienta meus trabalhos. Por fim, agradeço a CAPES pela concessão de Bolsa PDEE durante o doutorado, permitindo minha estadia em Paris para um estágio no Laboratoire d’Anthropologie Sociale – LAS, sob a orientação de Philippe Descola, a quem também dirijo meus agradecimentos, juntamente a Noëlie Vialles, Frédérick Keck e Vanessa Manceron.

2. Os Laboratórios Gemballa são a mais antiga e uma das mais importantes referências em redes de farmácia e manipulação na cidade de Rio do Sul e na região.

3. Ver, por exemplo: <http://www.senamadureira.com/midia15.html>, acesso em maio de 2010; <http://www.petfriends.com.br/veterinario/dicas_filetti_prenatal.htm>, acesso em maio de 2010. Ver também a matéria intitulada “A Mordomia das Futuras Mamães”, da revista Veja, ed. 1828, de 12 de novembro de 2003.

4. Segundo as mesmas autoras, apesar de ter ocorrência comum, sua incidência e distribuição permanecem ainda desconhecidas, mas “especula-se que sua manifestação seja uma característica evolutiva herdada pelo cão doméstico”. A vantagem evolucionária, neste caso, se daria pelo fato de que a “fêmea dominante” poderia caçar, enquanto outras, as mais fracas do grupo, fariam o trabalho de amamentação. Pois bem, parece que no “mundo animal”, tal qual nos modelos capitalistas tão discutidos nas ciências humanas, é preciso que alguém dê conta das rotinas de manutenção da vida cotidiana (e natural), à medida que outros fazem o trabalho fora de casa (cultural e provedor). No momento, isto fica apenas como uma anedota, mas é interessante problematizar uma questão: ou bem nós, os antropólogos, questionamos os “modelos naturais” e, como humanos, nos colocamos fora da questão, ou bem os veterinários e os demais cientistas naturais “culturalizaram” os seus discursos ao reafirmaram modelos de gênero: quem é forte ou quem é provedor até a afirmação da heteronormatividade. Ainda quanto a este aspecto, cabe mencionar uma questão latente, e que engloba depressão, gravidez e feminino, e que faz eco com aquilo

que Tornquist e Maluf (2009:442) problematizam ao discutirem o trabalho de Silveira (2000) sobre as mulheres que narravam seus dramas cotidianos, seus ataques e sensações físicas e emocionais a partir daquilo que se chamava "doença de nervos". Pelo fato de não terem suas queixas ouvidas pelos médicos, elas investiam no uso de calmantes. Essas medidas tornavam-se um idioma que expressava dimensões pessoais e sociais da mulher fraca, nervosa, e traziam à tona configurações hierárquicas de gênero.

5. Pignarre (2006:18) mostra isto com propriedade ao tratar do que ele chama de medicalização do social. Ele questiona: "Un patient souffrant d'un trouble mental ou psychologique peut-il être consideré comme faisant partie d'un 'groupe' rassemblant ceux qui présentent les mêmes symptômes que lui, ou faut-il considérer qui'il n'existe que des 'sujets tous différents'?".

6. Isso porque havia na época, no Brasil, restrições para a comercialização de psicotrópicos e medicamentos especiais para animais de estimação, como esses fabricados pelo Novartis ou pela Eli Lilly. Ver também o interessante trabalho de Fraser (2001): The nature of Prozac. Nele, a autora trata da revolução causada por esse medicamento. Para ela, as explicações do funcionamento do cérebro que acompanham este medicamento trouxeram novos entendimentos que validavam o seu uso. Sobre o estatuto da droga e do medicamento, especialmente psicotrópicos, ver ainda Vargas (1998, 2006), Pignarre (1999), Akrich (1995), Azize (2010) e Lakoff (2008). Em particular, este último traz uma interessante apresentação do caso argentino, de quando o DSM-III acionou a indústria farmacêutica para o tratamento dos males psi, antes território da psicanálise.

7. "Tudo pela Saúde deles". Revista Veja, ed. 2164, ano 433(19), p. 140-146, 12/05/2010.

8. Cf. Veja (maio 2010): as novas tecnologias para diagnóstico e tratamento dos animais de estimação chegam associadas a um gama de novidades farmacológicas. Na próxima seção destaco o investimento nos psicofármacos: ansiolíticos, antidepressivos ou inibidores de apetite para animais de estimação. No Brasil e nos Estados Unidos, entre 2003 e 2009, o número de cães que tomavam algum medicamento passou de 25% para 77%. A mesma reportagem ainda traz um indicativo de que 42% dos cães têm problemas comportamentais e, no todo, eles apresentam nove vezes mais distúrbios psicológicos do que os humanos. Cf. também: Revista Superinteressante, ed. 263, p. 54-63, março de 2009, e Canine Inherited Disorders Database – CIDD <www.upei.ca/cidd/intro.htm> acesso em maio de 2011.

9. Os termos utilizados para a busca de materiais eram combinações entre as palavras "depressão", "cães", "transtorno depressivo", "depressão canina", "animais de estimação". Em alguns casos, esses termos eram lançados diretamente no Google ou no Google Acadêmico, como foi também essas combinações em inglês e em francês. Nesse caso, era mais fácil encontrar textos que tratavam do tema, exceto pelo fato de que o critério para

atender a “cientificidade” do trabalho era a de que ele estivesse publicado em revista da área da medicina veterinária, ligada a alguma faculdade ou com ISBN. Não foi o caso. Os resultados da pesquisa apenas direcionavam a blogs ou sites de informações gerais - a excessão, eram aqueles institucionais, de laboratórios farmacêuticos, como discutido adiante.

10. Cf. “Depressão”: <http://www.dogtimes.com.br/depressao.htm>, acesso em outubro de 2009.

11. “Ansiedade de Separação em Cães”: <http://www.saudeanimal.com.br/artig130.htm>, acesso em maio de 2009.

12. Sobre a disputa entre as discussões subjetivistas e fisicalistas da depressão, ver Azize (2008).

13. As duas moravam em um apartamento, e sempre que Marcos responsabilizava Bia pelo sofrimento de Pink acusando-a de pouca dedicação a passeios pela rua e de não dispor de mais tempo livre para brincadeiras, Bia se desresponsabilizava em um contradiscurso que tinha sempre como eixo central um questionamento: “mas o que eu posso fazer se ela tem depressão?”. A fluoxetina, recomendada por Marcos, era a única ação tomada em um tratamento que deveria incluir, primordialmente, mudanças de hábito ou caminhadas ao ar livre, que tirassem minimamente ambas, Bia e Pink, do apartamento onde viviam. Mas, como se pergunta Roudinesco (2000), para que se preocupar com tanta coisa, posto que a neurobiologia tem a resposta certa e a indústria farmacêutica, a solução? Parece que a natureza nos salvou – às suas desordens, a química traz as soluções.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. 2009. "O Amigo". In: ___. *O que é o Contemporâneo? e outros ensaios.* Chapecó: Argos. p. 77-92.

AKRICH, Madeleine. 1995. "Petite Anthropologie du Médicament". *Techniques et Culture*, n. 25-26:129-157.

AZIZE, Rogério. 2008. "Uma Neuro-Weltanschauung?: fisicalismo e subjetividade na divulgação de doenças e medicamentos do cérebro". *Mana*, v. 14, n. 1:7-30.

______. 2010. A Nova Ordem Cerebral: a concepção de "pessoa" na difusão neurocientífica. Tese de doutorado, Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/ Museu Nacional/ UFRJ,

BROWN, Phil. 2010. "Retour sur l'Epidemiologie Populaire". In: Madeleine Akrich; Yannick Barthe & Catherine Rémy (eds.). *Sur la Piste Environnementale: menaces sanitaires et mobilisations profanes*. Paris: Mines Paris. p. 53-88.

CORRÊA, Ana *et al*. 2005. "Babesiose Canina: relato de caso". *Revista Científica Eletrônica de Medicina Veterinária*, FAEF, Garça/SP, ano 3, n. 4:167-171.

CUNHA, Guilherme Nascimento. 2009. *Estudo da Viabilidade do Uso da Punção Biópsia Aspirativa por Agulhas Finas comparada ao da "Tru-Cut", em Testículo de Cães*. Tese de doutorado, Jaboticabal, Faculdade de Ciências Agrárias e Veterinárias, Universidade Estadual Paulista.

DAVIDSON, Donald. 1980. *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press.

DUARTE, Luis Fernando & CARVALHO, Emilio. 2005. "Religião e psicanálise no Brasil contemporâneo: novas e velhas *Weltanschauungen*". *Revista de Antropologia*, v. 48 (2): 473-500.

FOUCAULT, Michel. 2005. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. 3. ed. Rio de Janeiro, Nau Editora.

FRASER, Marion. 2001. "The nature of Prozac". *History of the Human Sciences*, 14 (3): 56-84.

HARAWAY, Donna. 2011. "A Partilha do Sofrimento: relações instrumentais entre animais de laboratório e sua gente". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n. 35: 27-64.

KULICK, Don. 2009. "Animais Gordos e a Dissolução das Fronteiras entre as Espécies". *Mana* 15 (2): 481-508.

LAKOFF, Andrew. 2008. *La Raison Pharmaceutique*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond/Seuil.

LANGDON, Esther Jean. 2003. "Cultura e Processos de Saúde e Doença". In: Leila Jeolás (org.). *Anais do Seminário sobre Cultura, Saúde e Doença*. Londrina: [S.E.]. p. 91-107.

LOPES, Maria Denise & MARTINS, Lílian Rigatto. 2005. "Pseudociese Canina". *Revista Brasileira de Reprodução Animal*, Belo Horizonte, v. 29, n. 3/4: 137-141.

PIGNARRE, Philippe. 1999. *O que é o Medicamento?: um objeto estranho entre a ciência, mercado e sociedade*. São Paulo: Editora 34.

_______. 2001. *Comment la Dépression est devenue une Épidémie*. Paris: La Découverte.

_______. 2006. *Les Malheurs des Psys: psychotropes et médicalisation du social*. Paris: La Découverte.

ROUDINESCO, Elisabeth. 2000. *Por que a Psicanálise?* Rio de Janeiro: Zahar.

SEGATA, Jean. 2010. "A Doença e a Inocência: vitimização na Educação Infantil". In: J. Segata; N. Machado & J. Nasário (orgs.). *Educação Física: transversalidades*. Rio do Sul: Editora UNIDAVI. p. 49-65.

SIMMEL, Georg. 2006. "O Âmbito da Sociologia". In: ___. *Questões Fundamentais da Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar. p. 07-38.

SOARES, Guilherme *et al*. 2010. "Estudo exploratório da síndrome de ansiedade de separação em cães de apartamento". *Ciência Rural*, Santa Maria, v. 40, n. 3: 548-553.

SPIVAK, Gayatri. 1998. "Can Subaltern Speak?" In: Patrick Willians & Laura Chrisman (eds.). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: a reader*. NY and London: Harveter-Weatsheat. p. 66-111.

TORNQUIST, Carmen Suzana & MALUF, Sônia Weidner. 2010. "Nervos e Nervosas no Contexto das Aflições Contemporâneas: entrevista com Maria Lucia da Silveira". In: ___ (orgs.). *Gênero, Saúde e Aflição: abordagens antropológicas*. Florianópolis: Letras Contemporâneas. p. 441-457.

VLAHOS, James. 2008. "Animais de Estimação Movidos a Drogas". *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 11 (3): 449-469.

VARGAS, Eduardo Viana. 1998. "Os Corpos Intensivos: sobre o estatuto social do consumo de drogas legais e ilegais". In:, L. F. Duarte & O. F. Leal (orgs.). *Doença, Sofrimento, Perturbação: perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro: Fiocruz. p. 121-136.

______. 2006. “Uso de Drogas: a alter-ação como evento”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 49 (2): 581-623.

ZILHÃO, António. 2001. “Psicologia Popular, Teoria da Decisão e Comportamento Humano Comum”. *Disputatio*, p. 123-145.

Resumo

A humanização dos animais, especialmente aqueles de estimação, é tema corrente em nossos dias. Ela é motivo de reportagens, debates envolvendo economistas, psicólogos, juristas, médicos, religiosos, filósofos ou antropólogos, como também o é para a expansão de mercados, para investimentos políticos ou para inspiração artística. Mas como é produzida a humanidade desses animais? Quando ou até onde eles são humanos? O objetivo deste trabalho é o de fazer aparecerem essas negociações e limites, a partir da análise de um caso de diagnóstico e tratamento de depressão atribuído a uma cachorra. Sustenta-se aqui que o que tratamos por humanização dos animais não se nutre simplesmente da equivalência de elementos culturais – como os nomes humanos, as roupas, os cuidados, viverem nos mesmos lares ou motivarem discussões sobre alguns direitos e moralidades. Além do mais, ela se nutre, igualmente, daqueles elementos que imputamos ao domínio da natureza, como alguns instintos que precisam ser modulados ou uma biologia equivalente que permite o diagnóstico de problemas orgânicos e a sua medicalização.

Palavras-chave: Depressão, humanos e animais, identificação, relação

Abstract

The humanization of pets is a current topic today. It is the subject of broadcasts, debates involving economists, psychologists, lawyers, doctors, clergy, philosophers and anthropologists, as well for the markets' expansion, investment on politics and artistic inspiration. Although, how is produced the "humanity" of these animals? When or how far are they human beings? The main goal of this work is to bring up these negotiations and limits from a case analysis of diagnosis and treatment of depression assigned to a female dog. It is also defended that what we address as humanization of animals is not only nurtured of the equivalence of cultural elements, such as human names, clothing, care, living in the same homes or motivating discussions on some rights and morals. Furthermore, it's nurtured of those elements that we attribute to the field of nature as some instincts that need to be modulated or an equivalent biology that allows the diagnosis of organic problems and their medicalization.

Keywords: Depression, human beings and animals, identification, relationships

A biodiversidade doméstica, uma dimensão desconhecida da biodiversidade animal

Jean-Pierre Digard
CNRS, Paris

Tradução: Bernardo Almeida e Guilherme Moura Fagundes

O movimento ecologista contemporâneo tem contribuído para difundir uma oposição maniqueísta do mundo. Tal concepção é caracterizada pela visão pessimista do Homem (diabolizado sob os traços de um ser essencialmente maldoso) e angelical da Natureza (reputada fundamentalmente como bela e boa). No entanto, em oposição a esta triste crença largamente compartilhada, o Homem não tem sido apenas um destruidor perpétuo das outras espécies. É certo que o crescimento demográfico e a urbanização galopante provocaram destruições consideráveis. Não obstante, o Homem também protegeu muito (Planhol, 2004, *passim*): domesticando os animais, transformou-os, diversificou-os, possibilitando o nascimento de novas variedades, novas raças e até mesmo novas espécies, criando, assim, a "biodiversidade doméstica" (Digard, 2010, *passim*).

O mínimo que se pode dizer é que este conceito de biodiversidade doméstica carece de reconhecimento, haja vista que a ideia de uma "biodiversidade construída" apenas começa a emergir (Labut, 2010). Em geral, quando se fala sobre "biodiversidade", é quase sempre referente à biodiversidade selvagem (Masty *et al.*, 2005). Sem dúvida, existe aí uma longa herança do velho preconceito que remonta a Buffon – que via na "domesticidade" (*domestication*) um fator de "degeneração" (*dégénérescence*) dos animais.

É coerente que, uma vez desconhecida, a biodiversidade doméstica seja também negligenciada: na França, nem a Estratégia Nacional para a Biodiversidade (ENB), elaborada em 2004, nem o Observatório Nacional da Biodiversidade (OSB), cuja criação foi anunciada em 22 de maio de 2012, a mencionam. Este ostracismo se manifesta no abandono, em nome do produtivismo, das raças locais de animais domésticos em pequenos efetivos e pelo declínio dos arrendamentos de gado correspondentes (Audiot, 1995).

Anuário Antropológico/2011-II, 2012: 205-223

Pior ainda, a biodiversidade doméstica é por vezes combatida, alguns a considerando nociva em função do princípio da biodiversidade selvagem. Infelizmente, acaba-se de ter mais uma manifestação desta postura lamentável: a erradicação, decidida em 2009, de cerca de 600 bovinos "marrons" da ilha de Amsterdam, introduzidos a partir de uma reunião em 1871 e que se tornaram selvagens. O motivo, por certo discutível, é que estes bovinos residiam no território sobreposto à zona de nidificação do albatroz de Amsterdam, espécie endêmica da ilha. No entanto, além do fato de estes pássaros não somarem mais de uma trintena de casais, sua conservação é muito mais ameaçada pela predação por parte dos gatos e dos ratos do que pela concorrência com os bovinos. Segue-se que, em consonância com o comunicado difundido em 26 de março de 2010 por diversas personalidades representativas (Leroy *et al.*, 2010), a erradicação dos bovinos "marrons" significa uma incoerência cujo principal resultado será fazer desaparecer para sempre o tesouro científico, genético e zootécnico que constitui este rebanho, que permaneceu em relativo isolamento por aproximadamente 150 anos. Com efeito, faz-se urgente e importante reconhecer e respeitar esta biodiversidade doméstica. Para começar, nada mais oportuno do que procurar conhecê-la melhor.

A biodiversidade animal e as sociedades humanas

A biodiversidade, fator de diferenciação externa e interna das sociedades

Uma primeira evidência se impôs ao Homem: não se encontram por toda parte, na natureza, os mesmos animais. Não é por acaso que os beduínos das Arábias criam dromedários e os lapões da Noruega criam renas. Em função dos animais disponíveis em cada biótopo, tipos diferentes de civilizações pastoris se estabelecem. Além da "civilização das renas" (Leroi-Gourhan, 1936) – dos lapões aos tchouktchis da Sibéria – e da "civilização do deserto", fundada com o dromedário (Montagne, 1947) – beduínos, somalis, tuaregues, chaambas etc. – encontra-se também a "civilização das estepes", centrada no cavalo (Ferret, 2009) – yacutes, kazakh, mongóis etc. Há ainda as civilizações africanas baseadas no gado – pastores saheleanos (fulani) e nilotas (massai) – os montanheses nômades criadores de ovelhas – distribuídas desde o Afeganistão até o Atlas – a civilização da lhama nos Andes etc. (Bonte, 1975).

A partir dos animais disponíveis para cada sociedade, ela é conduzida a efetuar escolhas estratégicas em função de várias alternativas, podendo se ater à polivalência de uma única espécie (como, por exemplo, o dromedário entre os beduínos, a rena entre os lapões, o boi entre os nilotas etc.), ou ainda à

complementaridade entre espécies (cavalo + ovelha/ camelo + cavalo + ovelha/ bovino + asno + cavalo + cabra etc.). Cada sociedade pode, além disso, privilegiar a utilização dos animais vivos (lã, leite, trabalho) ou dos animais mortos (carne, abate, couro, peliça).

Sem cair nos excessos do determinismo ecológico, é necessário admitir que essas escolhas influenciam o modo de vida, a economia e mesmo a organização das sociedades humanas. Em primeiro lugar, não se saberia explorar plenamente a polivalência dos animais se eles não fossem mantidos vivos o maior tempo possível. De fato, para a maioria dos pastores do Mundo Antigo, o abate dos animais permanece excepcional e a retirada de produtos do animal morto é de pouca relevância – com exceção dos abates no momento em que o animal deixa de ser utilizado em razão de sua idade ou, eventualmente, em casos de óbito acidental. Em segundo lugar, a passagem que vai da necessidade de abater o animal-produtor (como na caça) à possibilidade de utilizá-lo vivo (fazendo-o trabalhar ou ordenhando as fêmeas) marca uma etapa decisiva na evolução dos processos de domesticação. Ora, o animal de trabalho perde a possibilidade de se nutrir sozinho; ele deve, pois, não somente ser alimentado, como também ser alimentado de maneira proporcional à energia que ele gasta trabalhando. Seu alimento deve ser recolhido, por vezes cultivado, condicionado e estocado pelo Homem. Por conseguinete, para ser rentável, “o animal de trabalho deve produzir mais trabalho que sua forragem consome do trabalho humano” (Sigaut, 1980:32).

A rigor, mesmo em sistemas nos quais as extrações feitas do animal morto são da maior importância, é essencial a possibilidade de mantê-lo vivo em virtude da escolha do melhor momento para o seu abate, seja em função de seu estado de engorda (para o açougue), ou de demandas sazonais do mercado, seja ainda em virtude de um calendário religioso (para os sacrifícios de animais) ou, enfim, de uma estratégia de seleção (eliminação dos animais reprodutores indesejáveis, muito velhos, em número excedente etc.).

Duvidaríamos se tudo isto não acarretasse consequências na organização das sociedades concernidas, pois a criação de muitas espécies complementares prepara uma divisão do trabalho mais estimulada, assim como prepara também diferenciações sociais mais acentuadas do que nas sociedades praticantes da monocriação (Digard, 2007:219-230). Enquanto fator de diversificação das sociedades humanas, a biodiversidade animal representa também um fator de diferenciação interna dessas sociedades.

Os meios da ação humana sobre a biodiversidade animal

O Homem dispõe de muitas vias para agir sobre a biodiversidade animal. Em primeiro lugar, ele pode combatê-la, seja com conhecimento de causa lutando diretamente contra espécies parasitas ou comensais, reputadas como nocivas ou perigosas (diversos insetos, camundongos, ratos e serpentes...), seja contra os grandes predadores do gado ou da caça (lobo, urso...), ou ainda contra os rivais alimentares dos animais domésticos (javalis, cervídeos, cavalo selvagem na Eurásia, zebra na África do Sul, canguru na Austrália...).

O Homem pode também, em segundo lugar, modificar a configuração geográfica da biodiversidade – indireta e involuntariamente, contribuindo para a destruição ou para o recuo de espécies autóctones, em consequência da introdução imprudente de espécies alóctones predadoras ou concorrentes da fauna nativa. Como exemplos: a tartaruga da Califórnia, o contingente de um terço das espécies de peixes presentes nos meios aquáticos europeus, o rato preto (*Rattus rattus*), o rato cinza ou ratazana (*Rattus norvegicus*), o rato almiscarado (*Ondatra zibethicus*), o visão da América (*Mustela vision*), o castor (*Myocastor coypous*) etc. (Pascal, Lorvelec & Vigne, 2006). Ou direta e mais ou menos voluntariamente, importando espécies domesticadas para regiões onde estas não estão presentes. Por exemplo: o cavalo, o boi e o porco transportados da Europa à América no século XVI; ou, no sentido inverso, o peru, o canário da Barbária e o porquinho da Índia, que foram da América para a Europa (Digard, 1992, 2007:166-172). Como podemos ver, a domesticação constitui, na origem da biodiversidade doméstica, um meio privilegiado de ação humana sobre a biodiversidade animal.

A domesticação, criadora da biodiversidade doméstica

Como antropólogo, entendo a domesticação – isto é, a ação que o homem exerce sobre os animais que ele detém – como criação,[1] pois a ação domesticadora não se limita às "primeiras domesticações", caras aos arqueólogos. Ao contrário, a domesticação supõe necessariamente uma ação contínua, entretida dia após dia. Tanto que os animais podem se desdomesticar, se asselvajar, até retornarem à vida selvagem – o que se convencionou chamar de "marronagem"[2]ou "feralização" (Digard, 1995).

A domesticação assim compreendida não se limita à vintena de espécies que são reconhecidas como domésticas pelos zoólogos e zootécnicos (cachorro, gato, porco, boi, ovelha, cabra, galinha etc.). Ao contrário, podem ser recenseadas perto de 200 espécies – da ostra ao elefante, passando pelo bicho-da-seda – sobre as quais o homem tem exercido uma ação de domesticação, em um momento

ou outro, de uma maneira ou de outra, com resultados diversos.

Quaisquer que sejam suas modalidades e suas determinantes – satisfação de necessidades econômicas, considerações religiosas, curiosidade intelectual ou pulsões psicológicas (Digard, 2007, 183-200, 214-218) – o fato é que a domesticação produz longamente, entre os animais concernidos, modificações mais ou menos profundas. De início, involuntárias, depois cada vez mais pesquisadas e controladas, culminando no aprimoramento das utilizações, bem como no aperfeiçoamento, a partir do século XIX, dos métodos da zootecnia.

A domesticação, fator de diversificação intraespecífica

De início, as modificações produzidas são anatômicas. Elas afetam o esqueleto com particulares alterações no número de vértebras (entre os equídeos) e, de forma mais geral, no tamanho das ossadas. Os processos de domesticação animal tiveram como ponto de partida a diminuição anatômica, seguida de um aumento contínuo a partir da Idade Média, até à "mastodontização" contemporânea de certos animais de criação e seu paralelo, a miniaturização dos animais de companhia (Digard, 2005:46-50). As modificações afetam também sua pelagem, sua cor (por acumulação das mutações que são eliminadas na natureza, particularmente malhados ou claros, podendo ir até o albinismo), e seu comprimento e sua textura (lã de ovelha, de cabras e de coelhos *angorás* ou, inversamente, raças de ovelha sem pelos da África ou de cães "nus" da China, do México e do Peru). Afetam ainda o formato das caudas entre os canídeos (tornadas muito diversas; se enrolando ou se encurtando, por exemplo) – modificações que não encontram nenhum equivalente entre os animais selvagens.

Resta notar, no entanto, que nem todas as espécies domésticas sofrem de maneira idêntica tais modificações. As mais afetadas são evidentemente estas que apresentam maior taxa de mutabilidade (cachorros, gatos, cavalos, pombos...) e/ou ritmo de reprodução mais rápido. Este é, em especial, o caso dos cachorros: mais de 10.000 gerações separam os cães atuais de seus ancestrais da espécie originária (*Canis lúpus*), sobre os quais foi exercida a primeira domesticação.

As modificações comportamentais geradas pela domesticação aparecem nos etogramas específicos de forma mais limitada e até mesmo controversa. Certos autores as julgam ínfimas. Entre o repertório comportamental do lobo e do cachorro, as únicas diferenças observáveis se limitam, grosso modo, aos latidos e aos movimentos da cauda. Livre na natureza, um coelho de criação, cujos ascendentes diretos jamais cavaram tocas, passa imediatamente a escavar como um verdadeiro coelho do campo (ambos pertencentes à mesma espécie *Oryctolagus*

cuniculus). Para diversos autores, as únicas diferenças notáveis "são inteiramente tributárias do fato de que o animal doméstico aprende, por vezes, a responder a estímulos que não estão normalmente presentes no seu habitat de origem" (Bourlière, 1974:1165).

Outros pesquisadores sustentam, ao contrário, que os efeitos da domesticação "tendem a modificar, em algumas ocasiões de maneira radical, os tipos de comportamentos naturais pelos quais os animais selvagens se adaptaram a modos de vida particulares no curso da seleção natural ou da aprendizagem individual" (Griffin, 1988:22). Um dos exemplos mais significativos de tais adaptações é oferecido pelo fenômeno da neotenia, que consiste na conservação, na idade adulta, de certos caracteres comportamentais do animal jovem (submissão, mendicidade de alimento, ronronar do gato...).

Ao contrário do caso do coelho citado acima, são também conhecidos numerosos exemplos de animais domésticos que, livres na natureza, se revelaram incapazes de encontrar sua subsistência. Os animais de laboratório, em especial,

> foram submetidos a mudanças definitivas no curso de sua domesticação [...] e são um material artificial e não mais natural [...]. Este é o caso, por exemplo, do rato branco, um animal doméstico – favorito nas experiências de labirinto – que é utilizado em um número incalculável de estudos [...]. O rato selvagem foi muito mais difícil de manipular, sendo substituído em 1895 pelo rato branco, muito diferente de seus ancestrais, no entanto, mais dócil para as experiências em laboratório. É assim que, ao invés de adaptar o método experimental ao animal, criou-se um protótipo de animal conveniente ao aparelho experimental (Hediger, 1968:97).

Este debate é interessante em mais de um aspecto. Começa por ilustrar os desacordos que subsistem entre os especialistas (biólogos, zootecnistas etc.) sobre o lancinante problema acerca da hereditariedade dos caracteres adquiridos, inclusive os comportamentais. Além disto, é representativo da tendência dos zoólogos a rejeição aos animais domésticos, por vezes tratados como simples prolongamentos que pouco diferem das espécies selvagens correspondentes; por outras, ao contrário, como animais artificiais e desnaturados, à maneira de Buffon.

Da diversificação intraespecífica à diferenciação interespecífica (ou "especiação") via domesticação

Os biólogos definem a noção de espécie como um "grupo de populações naturais no seio do qual os indivíduos podem, real ou potencialmente, trocar material genético; toda espécie é separada das outras por mecanismos de isolamento reprodutivo" (Mayr, 1942, retomado por Le Guyader, 2002). Em outros termos, os representantes de uma mesma espécie se caracterizam por sua unidade fenotípica e por sua interfecundidade. A noção de espécie e seus recortes deram lugar a debates técnicos que persistem ainda hoje. Em particular, com o advento da cladística: nova classificação filogenética dos seres vivos, fundada não somente sobre seus aspectos morfológicos, mas sobre sua filogênese – tal como ela pode ser reconstituída através do DNA (Le Guyader, 2002). A questão das espécies domésticas ilustra muitos aspectos deste debate.

A concepção zoológica clássica considera que a domesticação foi atingida no momento em que os animais de uma espécie originária natural deram a luz, ao cabo de um longo período de reprodução controlada pelo homem, a animais de uma nova espécie reputada doméstica e distinta da espécie selvagem originária. Por exemplo: lobo (*Canis lúpus*) ao cachorro (*Canis familiaris*); javali (*Sus scrofa*) ao porco (*Sus domesticus*); auroque (*Bos primigenius*, espécie extinta em 1627 no zoológico de Varsóvia) ao boi (*Bos taurus*); cabra selvagem (*Capra aegagrus*) à cabra (*Capra hircus*); carneiro montês (*Ovis orientalis musimon*) à ovelha (*Ovis aries*); cavalo de Przewalski (*Equus przewalskii*) ao cavalo (*Equus caballus*) etc.

Mas o recorte nem sempre é tão evidente. De início, porque a espécie selvagem de origem e a espécie doméstica permanecem comumente interfecundas: cachorro x lobo, porco x javali, cavalo x cavalo de Przewalski, gato (*Felis catus*) x gato selvagem (*Felis silvestris silvestris*, *Felis silvestris libyca*)... Esta interfecundidade foi assimilada pelos saberes populares e é correntemente utilizada nas criações tradicionais sob a forma das técnicas ditas de "revigoramento": porcas domésticas conduzidas por seus criadores na floresta para não somente serem alimentadas (pelos frutos caídos de carvalhos) como também fecundadas, se for o caso, por algum javali de passagem; cabras igualmente trazidas aos cabritos monteses na Savoia, assim como entre os beduínos no deserto do Neguev (Helmer, 1992:115); lhamas fêmeas levadas às vicunhas machos na Bolívia (Pujol & Carbone, 1990:1349); cachorras aos lobos em diversos locais (Gessain, 1981:228; Carbone, 1991:54-55) etc. Hoje, com a cladística, os zoólogos hesitam cada vez mais em distinguir uma espécie doméstica de uma espécie selvagem originária correspondente, desde que se verifique serem

mutuamente interfecundas: a cladística classifica desde então todos os cavalos sob o táxon único de *Equus przewalskii*, enquanto o porco e o javali estão sob o táxon de *Sus scrofa* etc.

Aliás, e independentemente das mudanças produzidas pela cladística na sistemática animal, certas espécies às vezes apresentam sujeitos selvagens e sujeitos domésticos. Tal é o caso da rena (*Rangifer tarandus*), domesticada na Eurásia, mas não na América (onde é conhecida pelo nome comum de "caribou"); do camelo bactriano (*Camelus bactrianus*); do elefante da Ásia (*Elephas maximus*); do coelho (*Oryctolagus cuniculus*), incluindo tanto as numerosas raças de coelho de criação como o coelho do campo; do avestruz (*Struthio camelus*); do peru (*Maleagris gallopavo*); da galinha-d'angola (*Numida meleagris*); do galo (*Gallus gallus*); do pombo bravo cinzento (*Columa livia*) etc. – todas as espécies que podem apresentar fenótipos por vezes bastante diferentes, mas genótipos idênticos ou muito próximos, possibilitando a interfecundidade perfeita. Por consequência, contrariamente ao que afirma o direito francês e o direito internacional (cf. Convenção sobre o Comércio Internacional das Espécies de Fauna e de Flora Silvestres Ameaçadas de Extinção, assinado em Washington em 3 de março de 1973, chamada "Convenção de Washington"), a fronteira entre o selvagem e o doméstico nem sempre se passa *entre* as espécies, mas também no *interior* das espécies ou, ao menos, de uma centena dentre elas (Digard, 2003).

Retorno à diversificação intraespecífica, neste caso intencional (ou "racialização")

A ação domesticadora extrapola seu limiar quando, no interior de uma dada espécie, tem por objetivo a produção de tipos de animais adaptados a necessidades particulares: cães de guarda (molossos) ou cães de caça para perseguir os animais de caça (lebréu), cavalos de cela ou cavalos de trato etc. O Homem seleciona então os reprodutores que supostamente portam as aptidões procuradas (ao passo que se pressupõe afastar os outros indivíduos da reprodução), eventualmente cruzando animais de linhagens ou proveniências diferentes, em seguida fazendo reproduzirem-se entre eles os mestiços assim obtidos.

Até o século XVIII, a mestiçagem constituiu no Ocidente um dos principais meios de melhoria de animais domésticos e, ao mesmo tempo, de luta contra a sua degenerescência (a "degeneração" de Buffon) por consanguinidade (pois esta favorece, lembremos, a expressão fenotípica dos alelos recessivos indesejados, ainda que seja difícil avaliar a medida exata). Isto porque, "uma vez obtido o bom cruzamento, deve-se conservá-lo" e fazer reproduzirem-se entre eles animais domésticos de uma mesma linhagem, no intuito de fixar as características

visadas – este é o *inbreeding*, princípio central de criação em consanguinidade das "raças puras", cuja invenção pelo criador Robert Bakwell (1725-1795), de Dishley Grange (Leicestershire), representou uma verdadeira revolução agronômica e foi o ponto de partida para o desenvolvimento, no século XIX, da zootecnia e das raças domésticas: cerca de 400 para os cachorros, aproximadamente uma centena para os gatos, muitas centenas para os bovinos e os ovinos etc. (Mason & Porter, 2002).

Neste ponto, um comentário se impõe sobre a noção de "raça". A influência inconsciente do antirracismo para os humanos conduziu, entre certas pessoas mal informadas, a uma reação de rejeição à existência de raças entre os animais (lembremo-nos, por exemplo, das acusações de "racismo" que foram proferidas no momento da promulgação da lei de janeiro de 1999 relativa aos "cães perigosos"). Para termos clareza sobre esta noção de raça, é importante distinguir três níveis de fatos aparentemente próximos, mas, na realidade, com fortes diferenças. O que está em questão aqui é a "raça zootécnica" (Denis, 1982), que se define como "população homogênea de animais de uma mesma espécie selecionados em função de um modelo e/ou aptidões particulares inscritas em um livro genealógico (*herdbook, studbook*...) e que é levada a se reproduzir entre eles" (Digard, 2010:67).

As raças zootécnicas, fenômeno exclusivamente antrópico, devem ser cuidadosamente distinguidas, primeiramente, em relação ao fenômeno natural que corresponde às antigas "raças geográficas" dos zoólogos, tornadas "subespécies geográficas" (Ggrassé, 1946:13) e/ou "espécies filhas" (Jay Gould, 2006:851, 1090-1091), resultantes de situações de endemismo prolongado que ocorre no âmago de uma mesma espécie. Em segundo lugar, elas devem ser distinguidas do fenômeno ideológico das "raças" humanas que possam ter existido em um passado bem distante, no sentido de "raças geográficas", cuja inexistência biológica foi posta em evidência desde os anos 1970 pela hemotipologia (Ruffié, 1983, vol. II:97-195) e depois pela genética das populações (Collectif, 2006), de modo que hoje em dia deixaram de ser realidade diante do fato da mestiçagem generalizada e prolongada. Com efeito, para esclarecer e tornar saudável o debate, o melhor é reservar o táxon "raça" para a sua acepção antrópica e zootécnica (Digard, 2010:67).

Como os tipos de animais domésticos que constituem sua prefiguração empírica, as raças aparecem, pois, como criações do Homem – em geral recentes (segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX). Criações obtidas intencionalmente por seleções mais ou menos conduzidas, sobretudo há algumas décadas, e/ou pelos cruzamentos de raças ou tipos preexistentes

– resultando nos animais “melhorados”. À semelhança dos tipos primitivos, mas ainda mais que eles, as raças de animais domésticos respondem a finalidades materiais, econômicas – puro sangue inglês para corrida, ovelha merino para a lã, gado charolês para a carne, gado holandês para o leite... – e também a motivações estéticas, simbólicas e até mesmo identitárias – cavalos distintivos da nobreza e da burguesia europeia (Lizet, 1989), bois com chifres hipertrofiados entre os fulani e os nilotas... – muito mais do que às características físico-químicas dos “solos”, caras aos agrônomos.

O caso particular da hibridação

A fim de se beneficiar de animais que apresentam aptidões reforçadas (de rusticidade, de resistência às temperaturas extremas...), o Homem tem, além disso, tentado e praticado com sucesso, dentro de certos contextos, a delicada operação da hibridação, ou seja, o cruzamento (quando este é possível) de animais de espécies diferentes: asno x jumentos = mula; cavalo x asna = bardoto; pato (*Anas platyhynchos*) x pato da Barbária (*Cairina moschata*) = pato híbrido *mulards*, produtor de *foie gras;*[1] camelo macho x dromedário fêmea no Irã; iaque (*Bos grunniens*) x vaca (*B. taurus*) no Tibet etc. O sucesso de tais cruzamentos se explica pela heterose, termo que designa o conjunto das qualidades de vigor e precocidade observadas nos cruzamentos consanguíneos na maioria dos casos de hibridação – qualidades estas das quais resultam suas vantagens, particularmente para a adaptação aos meios naturais e/ou às condições de criação e utilizações difíceis.

Em contrapartida, os híbridos também apresentam inconvenientes. A prática da hibridação passa, contudo, pela resolução de três problemas: 1. as espécies interfecundas são relativamente pouco numerosas: teve de se começar pela identificação e pela experimentação de sua interfecundidade (é possível que os *Bouvard et Pécuchet* da Pré-História e da Antiguidade se tenham permitido, assim como os heróis do romance de Flaubert, tentativas de “alianças anormais” entre bode e ovelha, cão dogue e porca, pato e galinha...); 2. salvo raras exceções, não existe, ou existe pouco, apetência sexual interespecífica: o acasalamento de reprodutores de espécies diferentes deve então ser provocado, até mesmo encorajado ou estimulado, por diferentes técnicas (cf. o “brelandage”, conjunto de efeitos sonoros e de cantos que acompanham tradicionalmente o ímpeto da jumenta reprodutora de mulas pelo asno do *Poitou*); 3. numerosos híbridos são estéreis (mulas) ou, quando são interfecundos, dão produtos que degeneram em algumas gerações (híbridos camelo x dromedário) e necessitam de cruzamentos periódicos de revigoramento. Na maior parte dos casos, a produção de híbridos

sadios passa então, obrigatoriamente, pelos acasalamentos interespecíficos e também pela reprodução intraespecífica de estoques suficientes de animais de cada uma das duas espécies concernidas. Apenas por esta razão, a hibridação tem interesse para a manutenção de certa biodiversidade doméstica.

A biodiversidade doméstica tão necessária e ameaçada quanto a biodiversidade selvagem

Por que a biodiversidade doméstica é necessária?

Assim como a biodiversidade selvagem, a biodiversidade doméstica constitui uma fonte de recursos para o amanhã, e o mínimo que se pode dizer é que não se sabe nada do que será feito. Sem dúvida, é útil começar lembrando que muitas espécies animais devem sua salvação à domesticação, sejam as mais antigas – cavalo no séc. IV a.C. – ou as mais recentes – avestruz na África do Sul e no Oriente Próximo; oryx da Arábia (*Oryx leucoryx*); cervo de Eld (*Cervus eldi*) na ilha de Hainan, ao sul da China; arara vermelha (*Ara macao*) na Costa Rica etc. Não esqueçamos também que um tipo de mariposa, o bicho-da-seda (*Bombyx mori*), é o ápice da domesticação, pois, criado em condições inteiramente artificiais (Digard, 2007:156-160), desapareceria imediatamente se o Homem cessasse de se interessar pela sua seda.

A diversidade doméstica é também uma necessidade vital para o Homem. Antes de mais nada, ela contribui para a satisfação de suas necessidades energéticas (trabalho animal), alimentares (carne, leite, ovo, mel...), indumentárias (lã, pele, couro, seda...) e outras. Além disso, uma biodiversidade doméstica rica e equilibrada constitui um insubstituível instrumento de gestão ambiental – ela permite conter ou reduzir a proliferação de espécies indesejadas – e significa prevenção sanitária, isto é, a manutenção de uma diversidade racial significativa representa uma garantia contra a catástrofe sanitária e alimentar que poderia provocar uma epizootia sobre uma espécie doméstica com um número muito pequeno de raças dominantes.

Quais perigos ameaçam a biodiversidade doméstica?

De acordo com os consagrados Dr. Jekyll e Mr. Hyde, o Homem não cessa de comprometer a biodiversidade que ele mesmo produziu. O principal perigo reside na tendência atual de redução do número de raças domésticas e, sobretudo depois dos anos 1970, no recuo das raças rústicas polivalentes, culminando no desaparecimento de várias delas, em proveito de um pequeno número de raças hiperespecializadas (gado holandês para o leite, gado charolês para a carne...).

Mais precisamente, o perigo é duplo: 1. o desaparecimento de raças domésticas conduz ao empobrecimento do patrimônio genético das espécies; 2. a hiperespecialização descuidada de algumas raças conduz ao seu empobrecimento em virtude da ausência de reservatórios genéticos que poderiam assegurar o estoque de variabilidade. Assim, os 2,5 milhões de gado holandês da França representariam o equivalente genético de apenas uma centena de vacas não aparentadas, isto é, sem ascendentes comuns em cinco gerações. É justamente daí que se desdobram os riscos importantes de deriva genética, pela diminuição da heterozigotia e a acentuação da expressão dos genes recessivos, das mutações deletérias e da vulnerabilidade em face das epizootias.

Ora, em escala mundial, a constatação é assustadora: das mais de 7.600 raças domésticas recenseadas, 190 (das quais 60 bovinas, ovinas, caprinas, suínas e equinas) desapareceram entre 1990 e 2005 (ou seja, uma por mês) e 1.500 outras (20%) são ameaçadas de extinção (FAO,[4] 2007). Os riscos ambientais, sanitários e alimentares evocados mais acima não concernem somente aos criadores. A criação também contribui para os meios de existência de 1 bilhão de pessoas no mundo: 70% dos camponeses pobres do planeta tiram sua subsistência das raças domésticas. A criação representa, além disso, 30% do PIB agrícola dos países em desenvolvimento, cifra que deve passar para cerca de 40% de hoje até 2030 (FAO, 2007).

Das causas aos remédios

Os determinantes desta perigosa evolução estão tão bem identificados que fica difícil enumerá-los sem aparentemente fragmentá-los em tantos lugares comuns. São justamente o produtivismo e o mercantilismo que impulsionam a eliminação de tudo que não seja recurso de mais-valia imediata. A concentração industrial e a tendência monopolista dos grandes grupos agroalimentares, por seu turno, se mostram prontas a tudo, incluindo aqui o escandaloso licenciamento de seres vivos para eliminar seus concorrentes.

É ainda o idealismo míope de grande parte dos movimentos de "proteção animal" que, involuntariamente ou não, faz o jogo dos monopólios industriais, em especial, praticando o terrorismo do "bem-estar animal" – engodo subjetivo e hipócrita; meio cínico de impor normas de produção que, já se sabe de antemão, estarão fora do alcance dos menos favorecidos. Que pensar, enfim, desses agrônomos ou zootecnistas sem consciência que trabalham na elaboração de critérios de "bem-estar" (saciedade, sono, conforto...), para a elite do gado europeu, que são desconhecidos por um terço da humanidade? (Bourdon, 2003;

Digard, 2009:102-105; Porcher, 2011:109-117). Em face da gravidade dos riscos e da importância das apostas, os perigos, se eles se concretizarem, necessitarão acionar meios enormes. Neste domínio, como em muitos outros casos concernentes à seguridade sanitária e alimentar da humanidade, é melhor prevenir do que remediar. E prevenir, aqui, é preservar a biodiversidade doméstica – o que, como se viu no começo deste artigo, está longe de ser o caso.

Nesta perspectiva, o objetivo prioritário é preservar e valorizar, sempre e em toda parte, as raças domésticas em pequenos efetivos – raças as mais comumente rústicas e polivalentes, adaptadas a terrenos e a ambientes particulares, e que representam reservatórios genéticos insubstituíveis (Bougler, 1975; Ryder, 1976; Audiot *et al.*, 2005) – assim como os saberes e as técnicas ancestrais em matéria de criação e exploração dos recursos naturais que vão de par com estas raças (Shepherd, 2010; Théwis *et al.*, 2005), completados e enriquecidos pelas últimas aquisições científicas e tecnológicas (Jussiau, Montméas & Papet, 2006). Este objetivo de salvaguarda não é tributário de nenhum arcaísmo, "primitivismo" ou espírito "retrorrevolucionário" (segundo as palavras de Amselle, 2010). Ao contrário, ele procede simplesmente de precaução e de realismo. De resto, os imperativos da proteção da biodiversidade doméstica convergem, o leitor concordará, para alguns dos grandes embates cívicos deste começo do terceiro milênio.

Conclusões

O Homem e, por consequência, a antropologia, estão relacionados pelos desafios da biodiversidade em três níveis. O primeiro é o da biodiversidade natural que se impõe às sociedades, estas se submetendo àquela e se adaptando com maior ou menor sucesso. O segundo nível é o da biodiversidade modificada que, aumentada ou reduzida inconscientemente pelo Homem, aponta, então, para a antropização. O terceiro, enfim, é o da biodiversidade doméstica propriamente dita, que é, de fato, uma biodiversidade produzida, construída pelo Homem. Em todos estes três níveis encontra-se uma dosagem variável de intencionalidade e de não intencionalidade, de racionalidade e de irracionalidade, inclusive nas sociedades tecnologicamente avançadas, nas quais o acionamento de técnicas cientificamente fundamentadas não impede a intervenção de determinantes sociais e culturais subjetivos.

Last but not least, a visão pessimista do Homem como um eterno predador e grande destruidor da biodiversidade, que certos ecologistas e animalistas "politicamente corretos" tendem atualmente a difundir, é uma concepção injusta e parcial. Certamente, o Homem pode se mostrar destruidor: a tendência atual à

redução do número das raças domésticas demonstra isto de maneira suficiente. Mas ele sabe também se revelar como protetor e mesmo produtor de biodiversidade, como testemunha a biodiversidade doméstica. Esta biodiversidade, não obstante, permanece desconhecida e frágil. É, pois, importante e urgente torná-la mais bem conhecida, reconhecida e respeitada. É um combate pela natureza. É também um combate pelo Homem, por sua sobrevivência e também, de imediato, pela correção de sua imagem injusta e grosseiramente caricaturada – imagem esta que deve ser retificada se não se deseja que à destruição da natureza se agreguem uma postura pejorativa em relação ao Homem e o desaparecimento dos valores humanistas.

Recebido em 12/06/2012
Aceito em 16/09/2012

Jean-Pierre Digard é zoólogo, orientalista e antropólogo, diretor emérito de pesquisa no CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris), Jean-Pierre Digard trabalha e publica principalmente sobre a etnologia do Iran. Possui ainda estudos sobre a antropologia da domesticação animal, tendo publicado *L'Homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*. Paris: Fayard, 1990 (reeditado em 2007).

Notas

1. Lembremo-nos de que esta definição de domesticação centrada na ação humana – à maneira dos antropólogos (Digard, 2003) – difere um pouco da definição zoológica clássica (Denis, 2003).

2. N.T: De acordo com Digard (2007: 166), o termo "marronagem" é derivado do espanhol "cimarrón", cujo significado remonta aos animais domésticos que eventualmente saíram do controle humano e passaram a viver em estado selvagem. O termo é ainda aplicado para designar a população de origem africana, trazida à América hispânica em regime escravocrata, que fugiu das plantações coloniais e se refugiou nas áreas de floresta densa.

3. N.T: Patê proveniente do fígado de pato ou ganso que foi submetido ao processo de superalimentação.

4. Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura.

Referências bibliográficas

AMSELLE, Jean-Loup. 2010. *Rétrorévolutions. Essai sur les primitivismes contemporains*. Paris: Stock ("Un Ordre d'Idées").

AUDIOT, Annick. 1995. *Races d'hier pour l'élevage de demain*. Paris: I.N.R.A. (coll. "Espaces ruraux").

AUDIOT, Annick *et al.* "Races domestiques en péril: trente ans de sauvegarde – Bilan rétrospectif français". *Ethnozootechnie*, 76: 21-38.

BONTE, Pierre. 1975. "Les Civilisations nomades". *La Recherche*, 53:130-140.

BOUGLER, Jacques. 1975. "Le Problème de la raréfaction ou de la disparition de certaines races ou espèces domestiques en France". In: ___. *L'Homme et l'animal. Premier colloque d'ethnozoologie*. Paris: Institut International d'Ethnosciences. pp. 613-621.

BOURDON, Jean-Pierre. 2003. "Recherche agronomique et bien-être des animaux d'élevage. Histoire d'une demande sociale". *Histoire et sociétés rurales*, 19 :221-239.

BOURLIÈRE, François. 1974. "Les Mammifères domestiques". In: Andrée Tétry (ed.). *Zoologie IV: Tétrapodes, domaines faunistiques, zoogéographie*. Paris: Gallimard (coll. "Encyclopédie de la Pléiade"). pp. 1155-1169.

CARBONE, Geneviève. 1991. *La Peur du loup*. Paris: Gallimard (coll. "Découvertes").

Collectif [vários autores]. 2006. *La Science et les races. Ce que dit vraiment la génétique sur la diversité humaine*. Paris: La Recherche ("Les Dossiers de la Recherche", n° 401).

DENIS, Bernard. 1982. "À propos de la notion de race : points de vue d'un zootechnicien". *Ethnozootechnie*, 29:61-67.

DIGARD, Jean-Pierre. 1992. "Un Aspect méconnu de l'histoire de l'Amérique: la domestication des animaux". *L'Homme*, n° 122-124 (vol. XXXII, n° 2-4): 253-270.

______. 1994. "Animaux hybrides et métis: la part réelle de l'idéel". *Ethnologie Française*, t. XXIV, n. 1:45-57.

______. 1995. "Un Phénomène méconnu: le marronnage des animaux. Aspects modernes et implications". In: Bernadette Lizet & Georges Ravis-Giordani (eds.). *Des Bêtes et des hommes. Le rapport à l'animal: un jeu sur la distance*. Paris: Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques. pp. 133-145.

______. 2003. "La Domestication animale revisitée par l'anthropologie". *Bulletin de la Société Zoologique de France*, t. CXXVIII, n. 4:283-296.

______. 2004. *Une Histoire du cheval. Art, techniques, société*. Arles: Actes Sud.

______. 2005 [1ère éd.: 1999]. *Les Français et leurs animaux. Ethnologie d'un phénomène de société*. Paris: Hachette ("Pluriel").

______. 2007 [1ère éd.: 1990]. *L'Homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*. Paris: Fayard ("Le Temps des Sciences").

______. 2009. "Raisons et déraisons des revendications animalitaires. Essai de lecture anthropologique et politique". *Pouvoirs. Revue Française d'Études Constitutionnelles et Politiques*, 131:97-111.

______. 2010. "Propositions pour un avenir de l'ethnozootechnie". *Ethnozootechnie*, 89:63-70.

FAO. 2007. *L'État des ressources zoogénétiques mondiales*. Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations.

FERRET, Carole. 2009. *Une Civilisation du cheval. Les usages de l'équidé de la steppe à la taïga*. Paris: Belin.

GESSAIN, Robert. 1981. *Ovibos. La grande aventure des hommes et des bœufs musqués*. Paris: Robert Laffont.

GRASSÉ, Pierre-Paul. 1948. "La Race en zoologie". *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, IXe Série, tome 7:12-15.

GRIFFIN, Donald Redfield. 1988. *La Pensée animale*. Paris: Denoël.

Hediger, Heini. 1968. *The Psychology and behaviour of animals in zoos and circuses*. New York: Dover Publ. Inc.

HELMER, Daniel. 1992. *La Domestication des animaux par les hommes préhistoriques*. Paris: Masson (coll. "Préhistoire").

JAY GOULD, Stephen. 2006. *La Structure de la théorie de l'évolution*. Paris: Gallimard.

JUSSIAU, Roland; MONTMÉAS, Louis & Papet, Alain. 2006. *Amélioration génétique des animaux d'élevage. Bases scientifiques, sélection et croisements*. Dijon: Éducagri.

LABATUT, Julie. 2010. *Construire la biodiversité. Processus de conception de "biens communs"*. Paris: Les Presses des Mines Paris-AgroParisTech.

LE GUYADER, Hervé. 2002 "Doit-on abandonner le concept d'espèce?". *Le Courrier de l'Environnement de l'INRA*, 46:51-64.

LEROI-GOURHAN, André. 1936. *La Civilisation du renne*. Paris: Gallimard.

LEROY, Grégoire *et al*. 2010. "Éradication des bovins de l'île d'Amsterdam, un non-sens". Communiqué de presse du 26 mars, 3 p.

LIZET, Bernadette. 1989. *La Bête noire. À la recherche du cheval parfait*. Paris: Ministère de la Culture / Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme (coll. "Ethnologie de la France").

MARTY, Pascal *et al*. (eds.). 2005. *Les Biodiversités. Objets, théories, pratiques*. Paris: CNRS Éditions.

MAYR, Ernst. 1942. *Systematics and the origin of species*. New York: Columbia University Press.

MONTAGNE, Robert. 1947. *La Civilisation du désert. Nomades d'Orient et d'Afrique*. Paris: Hachette.

PASCAL, Michel; LORVELEC, Olivier & VIGNE, Jean-Denis. 2006. *Invasions biologiques et extinctions. 11 000 ans d'histoire des Vertébrés en France*. Paris: Belin/Quæ.

DE PLANHOL, Xavier. 2004. *Le Paysage animal. L'homme et la grande faune: une zoogéographie historique*. Paris: Fayard.

PORCHER, Jocelyne. 2011. *Vivre avec les animaux. Une utopie pour le XXI[e] siècle*. Paris: La Découverte ("Textes à l'appui").

PUJOL, Raymond & Carbone, Geneviève. 1990. "L'Homme et l'animal". In: Jean Poirier (ed.). *Histoire des mœurs I*. Paris: Gallimard (coll. "Encyclopédie de la Pléiade"). pp. 1307-1388.

RUFFIÉ, Jacques. 1983. *De la Biologie à la culture*. 2 vols. Paris: Flammarion ("Champs").

RYDER, Michael L. 1976. "Why should rare breds of livestock be saved?". In: *International zoo yearbook*, 16:244-249.

SHEPHERD, Chris J. 2010. "Mobilizing local knowledge and asserting culture: The cultural politics of in situ conservation of agricultural biodiversity". *Current Anthropology*, vol. 51, n. 5 :629-654.

SIGAUT, François. 1980. "Un Tableau des produits animaux et deux hypothèses qui en découlent". *Production Pastorale et société* (Maison des Sciences de l'Homme, Paris), 7:20-36.

THÉWIS, André *et al*. (eds.). 2005. *Manuel de zootechnie comparée Nord-Sud*. Paris: Agence Universitaire de la Francophonie/INRA Éditions.

Resumo

Contrariamente a uma opinião comum, o Homem não foi apenas e nem sempre destruidor das outras espécies. Certamente ele destruiu bastante, mas também protegeu de maneira considerável. Além disso, domesticando os animais, ele os transformou e os diversificou, dando nascimento a novas espécies e – no interior das espécies – a novas raças, criando assim a "biodiversidade doméstica". Esta, diferente da biodiversidade natural, é desconhecida e negligenciada. No intuito de preencher esta lacuna e corrigir este equívoco, o artigo começa por mostrar que todas as sociedades humanas estão em relação direta com a biodiversidade animal, esta última cumprindo um papel determinante na diferenciação externa e interna das sociedades humanas. Descreve, a seguir, por quais meios a domesticação – entendida como ação do homem sobre os animais – produz biodiversidade: especiação, racialização, mestiçagem, hibridação etc. Mais adiante, detém-se para demonstrar por que a biodiversidade doméstica é necessária, bem como a quais perigos a humanidade se expõe ao não preservá-la: empobrecimento do patrimônio genético, risco de penúrias alimentares, fragilidade em face das epizootias. Os caminhos acionados na prevenção destes perigos são também discutidos, dentre eles a proteção das raças em pequenos efetivos. O texto apela, por fim, não apenas para a noção de biodiversidade doméstica, mas ainda no sentido da restauração da imagem da humanidade, entendida não somente como predadora, mas também criadora da biodiversidade.

Palavras-chave: Animais, biodiversidade, domesticação, criação, zoologia

Abstract

Contrary to a widespread opinion, humanity has not only and always destroyed other species. True, we have wrought much destruction, but we have also done much in the way of protection. Besides, humanity has, by domesticating animals, transformed and diversified them, whence the emergence of new species and breeds. Mankind has thus created a "domesticated biodiversity", which, unlike natural biodiversity, is little-known and often overlooked. To make up for this, this article first demonstrates that all human societies have taken part in animal biodiversity, the latter having played a decisive role in the external and internal differentiation of human societies. The means of this domestication – understood as the action of mankind on animals – are then described that have generated biodiversity: speciation, raciation, crossbreeds, hybridization, etc. This domesticated biodiversity is necessary, since, if it is not preserved, humanity will be exposed to several risks: an impoverished gene pool, food shortages, epizootics. The means of warding off these dangers are discussed, among them the protection of breeds with small populations. The article pleads for not only a domesticated biodiversity but also a restoration of the image of humanity, which has not been just a predator but also a creator.

Keywords: Animals, biodiversity, domestication, breeding/livestock, zoology

Ensaio bibliográfico

O que é um humano? Variações da noção de domesticação em Tim Ingold

Carlos Emanuel Sautchuk
UnB

Pedro Stoeckli
PPGAS/UnB

Em 1988 Ingold publica *What is an animal?*, resultado do colóquio "Cultural attitudes to Animals, including Birds, Fish and Invertebrates", organizado por ele no âmbito do World Archaelogical Congress, com a participação de pesquisadores de diferentes áreas, como biologia, semiótica e psicologia. Tornada uma referência, essa obra não só ilustra a centralidade das relações entre humanos e animais no pensamento de Ingold, mas é também um bom demonstrativo da maneira em que essa importância se dá, pois aponta para a ênfase na interdisciplinaridade como meio de lidar com o que parece ser uma limitação dos conhecimentos e conceitos da antropologia nesta seara.

Há ainda outro aspecto significativo nesta obra, a respeito do objetivo em vista do qual a relação entre humanos e animais é manejada por Ingold. Não fosse suficiente o título de seu próprio artigo ("The animal in the study of humanity"), na introdução do volume, ao elaborar críticas à aproximação culturalista (e construtivista) da relação entre humanos e animais, Ingold afirma que esta vertente da antropologia, ao assumir certos pressupostos "superorgânicos" sobre a singularidade humana contra os quais ele se volta, deixa de lado o que ele chama de a "Grande questão", que consiste justamente em indagar sobre "o que é a natureza humana?" (1988:11). Ora, se o título da obra apresenta um convite a outros saberes mais refinados sobre os animais, fica evidente que se trata de questionar "o que é um animal?" (com auxílio de outras disciplinas) justamente como estratégia para repensar o humano e, portanto, a própria antropologia. Esta é uma postura relativamente constante ao longo das variações do pensamento ingoldiano neste assunto.

Anuário Antropológico/2011-II, 2012: 227-246

Tal conclusão provavelmente não é estranha ao público brasileiro, pois se insinua na publicação de Ingold (1995) mais difundida entre nós até pouco tempo atrás, sobre humanidade e animalidade. Porém, é o caso de notar que, se a ressignificação do animal é um meio de repensar o humano e a antropologia, o interesse na relação entre humanos e animais assume diversos formatos e intuitos ao longo das quase quatro décadas em que ele tem lidado com o tema. De modo que tomamos esta coletânea como um ponto inicial, não porque ela seja síntese das ideias de Ingold a este respeito, mas porque está situada num ponto intermédio e crucial da obra ingoldiana – nos sentidos cronológico e também epistemológico. Gestadas a partir da etnografia e do diálogo com o campo dos caçadores-coletores, tais ideias provocam em seguida novas derivações, quando emerge o caráter mais propositivo, que marca a fase subsequente de seus escritos.

Abordaremos esse panorama mais geral das relações entre humanos e animais na obra ingoldiana enfocando uma noção central para o assunto – a de *domesticação* – tratando das formulações e dos deslocamentos que ela ganha ao longo de seus escritos. Além de indicar certas variações no formato que a preocupação com a relação entre humanos e animais pôde assumir em Ingold, acreditamos que esse tipo de exercício tem também o valor mais genérico e difuso de explicitar as diversas acepções e os objetivos que um tipo de questão – neste caso, uma mesma palavra – pode assumir na pena de um dado autor. Não se trata de apontar contradições (ainda que o próprio autor as assuma), mas de indicar variações significativas, inclusive para enfatizar a dimensão relacional dos conceitos, tidos aqui menos a partir de suas definições formais e mais com base nos movimentos que provocam em certo campo de discussões ou em face de uma questão específica.

Os sete livros autorais de Ingold constituem o material de nossa análise, incluindo monografias e coletâneas, pois neles reside, sem dúvida, o fluxo principal de sua obra no decorrer de quase quatro décadas, entre 1976 e 2011, demonstrando com mais nitidez e detalhamento seus desenvolvimentos argumentativos.[1] Classificamos seus escritos em quatro fases, que não coincidem totalmente com aquelas que o próprio autor expõe em sua última coletânea, *Being Alive: essays on movement, knowledge and description* (2011, doravante BAL), ao lançar um olhar retrospectivo e auto-organizativo sobre seu pensamento. Tal divergência se deve, entre outras coisas, ao fato de que ele busca sublinhar a evolução de suas preocupações teóricas mais amplas (deixando de lado a fase etnográfica de seu trabalho), enquanto estamos voltados para a forma em que a noção de domesticação (e a relação entre humanos e animais) surge enquanto problema etnográfico e passa a ser considerada em cada etapa de sua produção.

A seguir veremos, portanto, como a noção é manejada como ferramenta de diálogo com a ecologia, propiciando uma alternativa para repensar os problemas etnográficos com que lidava – sobretudo no que diz respeito às consequências das diferentes formas de relação com as renas entre certas populações do Ártico. Em seguida, suas preocupações inclinam-se para as elaborações acerca de evolução e história, e a ideia de domesticação figura como um dos meios acionados para recolocar os termos da relação entre humanidade e animalidade. Depois, a rediscussão em torno dela serve para fixar distinções entre sociedades industriais modernas e sociedades tradicionais, no âmbito de uma crítica à distinção natureza e cultura. Por fim, ela perde sua força, deixando de ser um conceito, quando, na última fase de seus estudos, a distinção entre humanos e animais e a própria existência dos organismos (e das espécies) perde espaço para a ideia de fluxos e linhas, associados à onipresença da vida.

Pertinências e precisões

O primeiro livro de Ingold foi publicado em 1976, com o título *The Skolt Lapps Today* (doravante SLT), resultado da pesquisa de doutoramento realizada entre criadores de rena da Lapônia, no norte da Finlândia. A obra compõe a coleção "Changing Cultures", organizada por Jack Goody, voltada à questão de como sociedades não industriais se relacionavam e se adaptavam a condições do mundo moderno. Ingold busca apresentar os Skolts daquele momento histórico sem torná-los estáticos no tempo, mesmo mostrando que eles se organizavam em pequenos grupos e que, na época do estudo, sua economia se baseava principalmente na pesca e em atividades e produtos derivados das renas.

Ingold acompanhou as mudanças na dinâmica de criação das renas em função da inserção de novas formas de exploração, comercialização e do uso de novas tecnologias. Não cabe aqui rever o extenso estudo sociogeográfico e histórico que Ingold apresenta, mas tão somente perceber como a relação dos Skolts com as renas marcou essa etnografia e os desenvolvimentos teórios posteriores de nosso autor, sobretudo no que se refere à relação entre humanos e animais e à noção de domesticação, em particular. Logo na abertura da seção sobre a atividade pastoril, Ingold postula algo que exerce impacto considerável em sua etnografia e nos escritos ulteriores: a rena situa-se numa fronteira que desafia as distinções entre o doméstico e o selvagem.

Ingold mostra que a relação entre humanos e renas é antiga, marcada desde a pré-história pela caça e pela domesticação para uso como animal de carga ou chamariz. O modo de criação da rena que os Skolts apresentavam na época da pesquisa (entre 1970 e 1973) caracterizava-se por uma transição entre o abate

do animal em proporções mínimas, com o objetivo de suprir necessidades do grupo doméstico, e o abate visando abastecer o mercado externo, o que Ingold analisou através de uma aproximação com práticas econômicas de características capitalistas. De qualquer modo, ao mesmo tempo em que se beneficiavam dos animais, os pastores de rena se empenhavam na sua proteção contra predadores e parasitas, fator que Ingold definiu como uma ligação simbiótica entre ambos (SLT:19). Como um dos principais pontos do trabalho, ele conclui que o padrão de um pastoralismo intensivo-simbiótico viria a ser substituído por outro, de tipo extensivo-predatório, resultado de três fatores: deterioração dos pastos, adoção do trenó motorizado e crescimento do mercado para os produtos da rena (SLT:29). Isso explicava o seu desconcerto inicial, quando chegou ao campo e não encontrou animais nas redondezas dos agrupamentos humanos que ele considerava como pastores (Ingold, 2001).

Este caso é tido por Ingold como peculiar, quando contrastado com o de outros animais pastoris, pois as renas eram criadas soltas em um território extenso e apresentam alto grau de mobilidade em função das mudanças sazonais no ambiente. Sendo assim, as renas permanecem livres durante o verão, em pastos de propriedade comum, e são reorganizadas em grupos de propriedade individual durante o outono e o inverno (SLT:21). A demarcação de propriedade das renas era feita através de marcas nas orelhas dos animais. Renas sem marcação eram chamadas de *peurat* e divididas entre os grupos através de leilão e de outras dinâmicas, como a caça. Além dos grandes grupos de animais soltos, algumas renas eram mantidas próximas às moradias skolts, para uso como animais de carga e para a obtenção de leite.

Para compreender a atividade pastoril skolt, Ingold recorre a características do comportamento das renas, tal como a tendência de seguir uma liderança, de serem atraídas pelo som de sinos e de se agruparem diante da presença de um cão (SLT:36). Em uma análise histórica da população de renas na região dos Skolts, ele demonstra que variações climáticas e de tamanho do grupo indígena modificaram o tipo de relação com a rena, culminando nessa forma de criação livre, que apresentava a incerteza de que os mesmos animais seriam encontrados após sua temporada errante.

Dentre as estratégias adotadas para lidar com tal incerteza está o uso de aparatos, como o trenó motorizado (*snowmobile*), que trouxe inovações na busca e na localização das renas. No entanto, este veículo também modificou a relação entre animais e humanos, pois o alto ruído do motor espanta alguns grupos de renas não habituadas à sua presença. O uso de um veículo ruidoso na procura por animais errantes é visto por Ingold como um aspecto que se afasta da ideia

do trato do tipo pastoril com as renas, aproximando a localização dos animais a uma forma de relação predatória. Isto porque, ao perceber o alto ruído do *snowmobile*, as renas tendem a se comportar de forma semelhante a quando perseguidas por lobos ou outros predadores: escapando em um primeiro momento e encarando o perseguidor quando não há mais possibilidade de fuga.

Ingold não aponta somente como estes animais têm um movimento muito particular ao longo do território, mas também uma organização própria. As renas, afirma ele, são animais que tendem a se organizar em grupos hierarquicamente estabelecidos e são capazes de se reconhecerem como indivíduos com funções diferenciadas dentro de seu grupo (SLT:20). Assim, a etnografia de Ingold leva em consideração que a relação com a rena envolvia o movimento ao longo do território, tanto dos animais quanto dos criadores, marcada por variações sazonais da paisagem. De forma similar, em seu estudo há espaço para a intencionalidade da rena, suas reações aos movimentos e às ações humanas e seu hábito de estabelecer grupos hierárquicos. Tudo isso faz com que ele considere a rena não como objeto ou insumo natural a ser apropriado, mas como um ser dotado de volição, em constante movimento e engajamento com o meio e com os humanos.

Já é possível identificar aqui, portanto, o intento de Ingold de, a partir da etnografia e do recurso a outros domínios do conhecimento, sofisticar a abordagem da relação entre humanos e animais, porém mantendo o pressuposto de uma fronteira entre as espécies. A partir da moldura interespecífica, ele trata de oferecer uma leitura dinâmica das relações, mostrando como transformações econômicas e sociais devem ser pensadas em associação com os vários aspectos que permeiam a zoologia de uma espécie. Isto aponta para a complexidade da noção de domesticação, que comporta, por exemplo, a crítica da idéia de que quanto mais instaurada a dinâmica capitalista, mais intensa a domesticação de uma espécie.

A partir desta ideia, Ingold empreende nova pesquisa de campo e faz um vasto apanhado de etnografias da região, chegando à conclusão de que, tomadas em diferentes situações e em contraste com outros animais domésticos, as renas suscitam questionamentos sobre o que constitui o próprio processo de domesticação. *Hunters, pastoralists and ranchers: reindeer economies and their transformations* (1980, doravante HPR), é o resultado dessa empresa, dedicada ao estudo das mudanças na relação com as renas entre diferentes grupos humanos, privilegiando o foco na transição entre modelos de vínculos com os animais como elemento central para a compreensão dos modos econômicos. Em seus próprios termos, “a diferença entre a caça e o pastoreio não está nas

características particulares dos animais, mas nas *relações produtivas* que ligam animais e homens" (HPR:82; grifo no original).

Nessa transição para um interesse etnográfico explicitamente comparativo, Ingold visa demonstrar que economias baseadas na caça, no pastoreio ou voltadas ao mercado não excluem necessariamente outras formas de relação entre humanos e animais. Nesse sentido, por exemplo, podem ser encontrados animais domados em grupos caçadores, ou então, a criação por reprodução seletiva pode estar presente tanto em economias de subsistência quanto naquelas destinadas ao mercado. Desejando dar conta da diversidade de relações com os animais que ele detecta nesse cenário etnográfico mais amplo, Ingold apresenta de forma crítica alguns conceitos de domesticação, tendo em vista ajustar o uso dessa noção a seus objetivos.

Um deles é o de Wilkinson, que afirma que a movimentação sazonal tanto de grupos de caçadores quanto de pastores depende dos ciclos dos animais com quem se relacionam, o que faz com que ambas se assemelhem inicialmente. Então, para Wilkinson (*apud* Ingold, HPR:128), a domesticação envolve situações nas quais há a tentativa de condicionar os ciclos sazonais do animal para coincidirem com as necessidades do grupo doméstico humano. Já para Bökönyi, um arqueólogo, a domesticação é o processo de captura e doma de espécies animais com características comportamentais específicas, o que implica o controle de suas condições de procriação visando ao benefício humano (HPR:142).

Para Ingold, entretanto, a captura, a doma e a procriação controlada constituem processos diversos e independentes, que não necessariamente se apresentam associados e, por isso, a domesticação não pode ser definida por um ou outro aspecto, como em Wilkinson ou em Bökönyi. Assim, é importante frisar o cuidado com que o autor utiliza e distingue os termos *tame*, *herd* e *breed*, que podem ser traduzidos do inglês como doma, criação e procriação. Em HPR (:23), o autor vê nestes três componentes da interação homem-animal, respectivamente, os aspectos social, ecológico e técnico da noção ampla de domesticação. O mais importante a reter aqui é que, apesar destas ideias estarem muitas vezes associadas, como em diferentes autores e mesmo nas definições correntes, Ingold as percebe como operações particulares e independentes.

Ele extrai disso algumas consequências importantes. Por exemplo, o controle sobre a reprodução dos animais, o *breeding*, comumente conota a relação de doma e o *status* de animal para trabalho doméstico (HPR:124). Entretanto, para Ingold, isto não passa de uma confusão de termos, pois um processo não precondiciona os outros. Este é o caso de grupos de animais em economias do tipo *rancher*, que são domesticados, mas não necessariamente domados. Caso inverso

é o de animais domados e usados por caçadores como iscas, mas que nem por isso são agrupados nem têm sua reprodução condicionada por ações humanas. De igual maneira, Ingold argumenta que a reprodução seletiva possibilita alterar os traços inerentes ao animal, o que ele relaciona à noção de ser "morfologicamente domesticado" (HPR:82) através da técnica de seleção artificial, sendo esta uma característica básica do *breeding* (HPR:133), a procriação controlada.

Ainda que Ingold estabeleça que várias espécies podem ser domadas e incorporadas a grupos humanos com finalidades diversas, ele ressalta que a inserção de animais no ciclo humano não demanda necessariamente o controle de sua reprodução. Ou seja, nessa concepção de *domesticação*, a relação entre humanos e animais não humanos não requer que o segundo seja "morfologicamente domesticado" (HPR:95). Isto fica especialmente claro na seguinte passagem:

> [...] I find it necessary to distinguish three forms of man-animal interaction, which I shall designate as taming, herding and breeding. Each does not necessarily imply, and may even preclude, the other. Only selective breeding can alter the inherited traits of an animal population in intended, irreversible ways. Tame animals may be "domestic", in the sense of their incorporation as members of human households, but need not be morphologically "domesticated". Conversely, selectively bred animals may run wild, as in emergent ranching systems, while the herds of pastoralists need be neither "domestic" nor "domesticated". It will not do to refer to such combinations as states of "semi-domestication", for the implication that they are in the process of evolution towards "full" domestication is not always warranted (HPR:82).

Além disso, Ingold recorre a três tipos de associação ecológica como ferramentas para pensar as relações entre espécies: predação, parasitismo e simbiose (HPR:26-31). Com isso, ele estabelece outra distinção importante, de escala, já que a predação do indivíduo pode ser um parasitismo em termos da espécie, assim como o parasitismo do indivíduo pode ser a predação de suas células. Ele também lança mão de sua própria etnografia da mudança entre pastores para mostrar que a simbiose não tende necessariamente ao equilíbrio. Ademais, demonstra como as diferentes formas de predação, tanto humana quanto não humana, têm em alguns casos o impacto de limitar a população predada e, em outros, o de estimular seu crescimento.[2]

Com isto, ele caracteriza as três formas econômicas que analisa a partir de diferentes aspectos da relação entre humanos e animais:

	caça	**pastoreio**	***rancher***
posse	predatória	protecionista	predatória
relação	coletiva	dividida	dividida
finalidade	subsistência	acumulação	mercado

Nesse sentido, Ingold concorda que a exploração de animais domesticados seja marcada por características predominantemente diferentes, a depender de cada economia. A doma ressalta em economias de caça; o arrebanho, na pastoril; e a reprodução controlada, na de tipo *rancher* – mas é importante dar-se conta de suas combinações. Por exemplo, apesar da diferença entre o pastoreio e o *rancher*, a relação de proteção contra outros predadores é precondição de ambos. Esse é um processo que traz mudanças significativas, pois, nas palavras do autor, "the more the herds are protected, the more they *have* to be" (HPR:53).

Dessa maneira, no que consideramos a fase inicial de suas preocupações a respeito das relações entre humanos e animais, a discussão sobre a noção de domesticação, em sentido *lato*, caracteriza-se enquanto aprimoramento de uma ferramenta útil para a compreensão de situações etnográficas que envolvem associações interespecíficas particulares. Enfim, é uma forma de lidar com as múltiplas manifestações da relação humano-animal em situações concretas, fazendo menção aos processos de grande escala, mas sem ter de apelar para as amplas causalidades e determinações. Trata-se, portanto, de precisar as nuances dessa noção para incrementar sua pertinência.

Intencionalidade e volição

Após a publicação de HPR, Ingold dedica-se a uma série de artigos, dos quais uma parte está reunida em sua primeira coletânea, *The Appropriation of Nature: essays on human ecology and social relations* (1987, doravante APN). Este é um período em que seus interesses se deslocam

> from rather specific issues concerning the social and ecological aspects of hunter-gatherer and pastoral modes of subsistence, to very general questions about the differences between human beings and other animals, and their evolutionary implications (APN:13).

Tal movimento rumo a uma generalidade teórica, que ganhará traços cada vez mais propositivos, fica especialmente claro ao consideramos a aparição, em 1986, de *Evolution and social life* (ESL). Esta é, com certeza, a obra em que Ingold mais dialoga com a teoria social, e com a antropologia em particular, e também aquela em que ele se dedica com mais esmero e minúcia à justificação teórica da apropriação de abordagens oriundas da biologia, como as ideias de organismo e vida, enquanto horizontes fundamentais para sua proposta de antropologia. Outro aparente paradoxo é que, sendo possivelmente uma das obras menos revisitadas de Ingold, ESL parece-nos a mais importante para a compreensão da associação entre sua fase etnográfica e aquela mais recente, tendo em vista que boa parte do que se desenvolveu depois, em termos de proposições teóricas, está aí explícito, preparado ou insinuado.

Mas limitemo-nos aqui a observar que essa fase, como o próprio Ingold escreve acima, está marcada por uma ênfase cada vez maior na relação entre humanos e animais, enquanto grandes categorias, ao invés de nas relações interespecíficas particulares dos escritos anteriores. Isto faz com que o termo domesticação habite outro nicho de discussões, influenciado pelas conclusões de HPR, é verdade, porém voltado cada vez mais ao problema das semelhanças (e diferenças) entre humanos e animais (não humanos). Dito de outro modo, vários pressupostos se mantêm, mas as indagações em face das quais a noção de domesticação passa a atuar a fazem empreender diferentes formas de conexão.

O segundo movimento importante de remodelação de alguns pontos já avançados em SLT e HPR está associado às discussões sobre intenção animal, que foi apresentada no plano empírico e ganha agora o estatuto de princípio a operar na relação entre humanos e animais. Ele começa se contrapondo à ideia bem difundida de que, por não serem dotados de racionalidade e consciência, animais não possuem intencionalidade em sua ação. Ingold argumenta que essa linha de pensamento remete a Descartes e propõe repensar as noções de consciência e de intencionalidade, tanto em humanos como em animais não humanos. Para tanto, lança o debate a partir da célebre parábola de Karl Marx, retomada frequentemente pelo autor em seus escritos, tal como em APN, ESL (e ainda em PTE), que contrasta a habilidade e a intencionalidade de abelhas e arquitetos. Ao pensar o trabalho de ambos, Marx afirma que a diferença entre o arquiteto mais incompetente e a mais habilidosa das abelhas é que o primeiro cria um modelo ou esquema (uma *blueprint,* como representação do simbólico) em sua cabeça antes de executá-lo (APN:16-17).

Outra referência importante nessa mesma linha são as ideias de Lewis H. Morgan sobre os castores e sua capacidade construtiva. Para este autor, o castor

seria capaz de visualizar a totalidade de seu trabalho de construção, assim como o faz um humano. Ingold afirma que em Morgan a ideia de evolução aparece como um movimento da mente ou da consciência, que seria o princípio da vida (ESL:218). Dessa forma, enquanto para Marx a peculiaridade do trabalho humano está em sua capacidade de construir modelos prévios à ação no mundo, em Morgan o mesmo princípio é estendido aos castores. Mas tanto em Marx quanto em Morgan, Ingold aponta uma tendência a confundir as ideias de consciência e de pensamento.

Em oposição a estas ideias (além de várias outras apresentadas pelo autor), que apresentam como ponto comum a indagação sobre se animais têm ou não consciência de sua ação, assim como os humanos, Ingold afirma: "animals are surely conscious, and in so far as their actions are directed by consciousness, they can be said to embody intent or purpose" (ESL:210). Ademais, embora a intencionalidade não seja atributo exclusivamente humano, não se pode afirmar que animais não humanos são capazes de articular planos simbólicos prévios à ação. O que lhes falta, afirma o autor, é a capacidade de monitorar de maneira reflexiva suas ações e articulá-las em forma de discurso. Neste sentido, a racionalidade nos propicia reconstruirmos etapas da ação que são vistas como resultantes da possibilidade de livre escolha, o que seria uma singularidade em relação aos demais seres.

Entretanto, Ingold enfatiza que o postulado racionalista do agente consciente, a todo tempo baseado em diferentes possibilidades de escolha, serve apenas para descrever uma pequena parcela da ação dos indivíduos. A visão cartesiana do sujeito é a de um ser inteligente que pensa antes de agir, mas na maioria de situações práticas, mesmo entre os humanos – defende Ingold – os indivíduos não agem dessa forma. Nesse sentido, a recolocação da distinção entre humanos e animais o leva a observar que, em grande parte do tempo, nem os humanos são tão "humanos" quanto alguns teóricos os definem. Em contraponto a isso, Ingold segue a ideia de H. Bergson apresentada em *Creative Evolution,* de que a vida subjetiva dos seres não se limita às façanhas do intelecto (ESL:219). Isto se aplicaria também aos animais:

> we find it difficult to comprehend the intentionality of action by other animals that, rightly or wrongly, are thought not to possess the intellectual faculty of reason [...] Yet animals are surely conscious, and in so far as their actions are directed by consciousness, they can be said to embody intent or purpose. What perhaps they cannot do, lacking the distinctively human linguistic capabilities that Chomsky has rightly emphasized, is to subject their conduct to reflexive monitoring and to articulate their intentions in discourse (ESL:210).

Desta forma, mesmo que diferentes teóricos reconheçam em animais certa inteligência prática e capacidades perceptivas, comumente não se lhes creditam aptidões criativas e volitivas. Ingold responde então ao problema suscitado pela afirmativa de Marx através de um remanejamento dos termos da pergunta – ele sublinha que animais possuem intencionalidade e subjetividade, ainda que diferentes das humanas. Podemos dizer então que Ingold responde (ou reposiciona) a questão da relação entre humanos e animais propondo a existência de uma diferença sutil (reflexividade, discurso) englobada por uma semelhança fundamental (intencionalidade, consciência). Esta é, aliás, uma proposição fundamental para ele em *What is an animal?* e em *Humanidade e animalidade*.

Diante disso, a noção de domesticação é acionada sobretudo em duas circunstâncias. A primeira delas, mais geral, para afirmar que as relações entre animais e humanos são sociais, fixando uma compreensão sociológica de domesticação. Num momento, pensando a partir dos pressupostos de Marx, ele assinala que os animais domésticos não são ferramentas, mas trabalho propriamente dito, pois que incorporados nas sociedades humanas (APN:20). Mais adiante ele se aproxima de Ducos, um arqueólogo, ao defender que a domesticação não se define pela dinâmica evolutiva dos animais, mas sim das sociedades humanas (APN:113, 127).

Fica em aberto aqui, porém, o problema do estatuto do animal nas sociedades de caçadores, e é exatamente para isto que ele se volta no último artigo do volume, revisitando percepções de HPR. Ao apresentar diferentes fontes etnográficas acerca do tratamento personificado conferido aos animais em sociedades de caçadores, Ingold compara então os modos de relação com os animais na caça e no pastoreio, através de duas manifestações recorrentes. Ele considera a figura do espírito que guarda os animais entre caçadores e o ritual de sacrifício entre pastores, tendo em conta que a caça de animais selvagens, assim como o sacrifício de animais domésticos são tidos pelas populações que as praticam como formas de renovação do mundo (e dos animais). Ele afasta qualquer intenção de estabelecer um vínculo evolutivo ou histórico entre as duas instituições, mas sim uma relação formal.

Propondo alguns paralelos que situam humanos, animais e entidades sobrenaturais em diferentes posições, Ingold conclui que o modelo da domesticação – ou, em outras palavras, a socialização – é a forma geral de relação com os animais, mesmo em sociedades de caçadores. Ainda assim, há que se atentar para as diferenças, como aquela relativa aos filhotes criados por caçadores, que não são equivalentes aos animais domesticados, já que eles estão ali apenas na qualidade de hóspedes. Com isso, ele volta à importante distinção (que viria a ser bastante

elaborada por Descola [2002]) entre familiarização ou doma (*tame*) e domesticação em sentido estrito (*breeding*), que fora explorada em HPR, mas agora num plano de generalidade acerca das formas de relação entre humanos e animais.

Confiança ou dominação

Se em APN o propósito foi o de reposicionar a diferença entre humanos e animais, retirando do cogito a posição de principal critério diferenciador, na passagem para a década de 1990 – na série de textos que viriam a ser republicados em seu livro mais conhecido, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, dwelling and skill* (2000, daqui por diante PTE) – ganha corpo a questão de como pensar as semelhanças entre humanos e animais. Com o enfoque na vida e no organismo, além de uma aproximação mais intensa com a fenomenologia, ele renova sua posição contrária à preeminência do discurso na forma de se fazer antropologia.

Assim, um dos seus alvos prediletos é o interpretativismo de Geertz, contra o qual afirma que o mundo não pode ser visto como se fosse coberto por uma rede de significados (ou de textos a serem lidos), já que este é imanente aos engajamentos práticos das pessoas com o meio (PTE:154). E este engajamento, como vemos na ideia de *dwelling*, é sempre caracterizado pelo movimento de organismos-pessoas em um ambiente próprio. Ele desenvolve essa ênfase no movimento a partir da psicologia ecológica, para a qual a percepção sensorial se dá através da ação do ser num dado ambiente (PTE:166). Declara-se inspirado, entre outras, pelas ideias de James Gibson, autor que marca fortemente essa transição em suas perspectivas teóricas. Para Gibson, a pessoa não tem necessidade de reconstruir o significado em sua cabeça para agir, pois este é acessado diretamente através dos sentidos. Desse modo, a ação e a percepção de pessoas e animais se dão através do movimento e da interação destes com o mundo, e não de uma perspectiva estática de observação e análise (PTE:226).

De maneira semelhante, Ingold incorpora à sua teoria as influências de Jakob von Uexküll (1982), notadamente o pressuposto fenomenológico de que o ambiente deve ser considerado na relação com cada ser (seja humano ou animal) de forma particular, o que é a base do conceito de *umwelt*, ou “mundo próprio”, tal como dele se apropria e o desenvolve. Esse “mundo próprio” é constituído dentro de um projeto de vida do animal (inclusive os humanos), que leva em consideração as possibilidades de interações concretas (deslocamento aéreo ou terrestre, forma de alimentação etc.). Nesse sentido, os seres não se situam num mundo predefinido, mas significam e atuam num ambiente que deve ser apreendido conforme a sua perspectiva.

O exemplo da árvore usado por Uexküll visa demonstrar que esta não pode ser tomada simplesmente como um vegetal, em termos biofísicos, pois é integrada diferentemente a distintos mundos próprios, conforme os atributos e as intenções dos seres numa relação ecológica. Enquanto para um lobo ela pode ser uma morada, para uma coruja ela é o local de pouso, para um inseto uma fonte de alimento, enquanto o lenhador vê a mesma árvore como a possibilidade de obter madeira. Assim, o significado dos elementos do meio não está neles nem na cabeça dos humanos, mas nos potenciais de interação, pois quando conjugados a seres particulares, eles compõem mundos próprios de maneiras diferenciadas (PTE:176 e ss.).

Frisemos que estes dois autores partem de uma similaridade fundamental no modo de significação do mundo por parte de humanos e de animais, justamente porque não restringem o sentido ao plano discursivo ou cognitivo (que seria uma especificidade humana), mas à ligação direta com um ambiente. A partir dessa simetrização referente à relação entre humanos e animais, Ingold enfatiza que a história das vinculações entre eles é uma via de mão dupla, da qual só temos registros das perspectivas dos humanos.

Usualmente, tal narrativa visa demonstrar como esse histórico culminou na posição superior dos humanos sobre os animais na sociedade industrial (PTE:61), ideia que é bem explorada no capítulo "From Trust to Domination". Retornando aqui às etnografias dos chamados povos caçadores e coletores, Ingold busca mostrar que nessas sociedades as relações entre humanos e animais são marcadas por um sentimento de respeito ou confiança. Essa postura para com os animais não humanos é evidenciada, por exemplo, na personificação, na evitação de ofensas e afrontas e de matanças desnecessárias. Tal atitude é trazida em contraposição às leituras que retratam os caçadores em face do meio como um aglomerado sem ordem diante de insumos a serem livremente apropriados e transformados, numa forma de exploração da natureza.

Mas, ao invés de repensar a relação entre caçadores e pastores, como fizera em APN, agora Ingold se volta mais claramente contra a percepção, nas sociedades industriais modernas, dos povos caçadores e coletores como seres a meio caminho entre o mundo natural, selvagem e fora de controle e o mundo dos seres humanos desenvolvidos e civilizados. Ingold aponta que esta perspectiva sobre as sociedades de caçadores pode ser vista nos escritos de Darwin, Engels e outros, para quem a atividade de grupos no meio natural é uma eterna busca de recursos ao mesmo tempo escassos e necessários para a sua sobrevivência. Ele aciona aqui, portanto, outra grande chave da reflexão antropológica, marcada por uma crítica do pensamento ocidental através do binômio *the West and the rest*.

Diante desse quadro, Ingold redireciona a noção de domesticação, indicando apenas um tipo de intervenção na natureza, que não poderia estar presente senão em sociedades industriais. Em PTE a domesticação só é possível, portanto, se já tiver sido pressuposta a transcendência do humano sobre o mundo natural.

> Since our present concern is with the history of human-animal relations, or rather with a particular narration of that history, I want to stress the way 'domestication' figures in this account as a feat of engineering, as though the ox were man-made, an artificial construction put together like the plough (PTE:63).

Haveria, então, uma separação implícita entre humanidade e natureza na ideia de domesticação, algo que não pode ser encontrado em sociedades não industriais, como enfatiza o autor. A noção da humanidade um degrau acima do estado natural – e, portanto, em condições de domesticar o selvagem – baseia-se em um processo de separação das duas esferas através do advento das instituições e da ordem social, premissa da perspectiva que narra uma transição do selvagem ao civilizado (PTE:64).

Diferentemente das atitudes não ocidentais que Ingold agrupa no termo *trust*, essa dicotomia humano-natureza é marcada pela posição de dominação e pela imposição da vontade humana aos animais e ao meio. Nesse sentido, em sociedades pastoris, Ingold argumenta, mesmo que o pastor tenha atenção e cuidado voltados aos animais com que lida, em última instância é ele quem toma decisões de vida ou morte, pois aqueles estão sujeitos à sua vontade em uma relação que o autor caracteriza como semelhante à de um mestre com seu escravo. Para apoiar seu argumento, Ingold recorre a descrições históricas e etnográficas que traçam paralelos entre o animal domesticado e o escravo (PTE:72-4).

Entretanto, aquela distinção explorada em SLT e HPR – entre caçadores e pastores – é minimizada quando posta diante da oposição fundamental entre sociedades industriais e sociedades tradicionais. Entre os povos pastoris, bem como entre os caçadores, animais não humanos são tidos como seres autônomos e dotados de volição. É somente com o advento das sociedades industriais que a relação com animais não humanos passa a ser marcada por uma postura que os considera como seres sem intencionalidade:

> [...] although the relations pastoralists establish with animals are quite different from those established by hunters, they rest, at a more fundamental level, on the same premise, namely that animals are, like human beings, endowed

> with powers of sentience and autonomous action which have either to be respected, as in hunting, or overcome through superior force, as in pastoralism (PTE:74).

A partir disto, Ingold sustenta que a história das relações entre humanos e animais não humanos, em geral registrada como uma libertação do estado selvagem do ser, deveria ser narrada pela transição das relações de confiança às de dominação. Assim, de uma prática interespecífica, de um meio para pensar a relação entre humanos e animais, a domesticação é manejada no sentido de uma crítica à modernidade industrial, passando a significar uma atitude, uma dada postura entre seres pensados como fundamentalmente desiguais. Podemos notar que várias das facetas da crítica que Ingold pratica através da noção de domesticação se voltam para alguns pressupostos ou premissas bem difundidos, que aparecem noutros pontos de PTE. Seja em suas ideias acerca do *dwelling* ou em sua noção de *skill*, o autor de maneira primordial ataca certa visão que retrata os seres humanos como seres capazes de impor concepções simbolicamente construídas a um mundo exterior (*world out there*), tratado como material bruto a ser moldado pela cultura e pelo intento consciente da humanidade. Rever a noção de domesticação torna-se, assim, uma forma de crítica da modernidade, justamente porque a distinção humano/animal caracteriza-se como um aspecto gerado por este pensamento.

> The idea of production as making, I argue, is embedded in a grand narrative of the human transcendence of nature, in which the domestication of plants and animals figures as the counterpart of the self-domestication of humanity in the process of civilization (PTE:74).[3]

Pode-se dizer, em suma, que em PTE então presentes dois pontos da crítica ingoldiana à noção de domesticação. Em primeiro lugar, ele diz que aquilo que comumente se tem como o processo histórico-evolutivo de controle das espécies naturais é na verdade a passagem de uma relação de confiança para outra de dominação – dito de outro modo, não representa a conquista dos anseios humanos, mas sua transformação, que de fato é uma forma de apartação, de desengajamento com o resto do mundo. Decorrente deste primeiro ponto, e a título de crítica teórica, ele afirma que a domesticação, enquanto categoria analítica, é empregada normalmente a partir da concepção ocidental que distingue humanidade e natureza (PTE:63), o que enviesa a compreensão da relação que outras populações (não industriais) mantêm com os animais. Como corolário

disto, segue que o uso da categoria domesticação no sentido de dominação da natureza, para qualificar práticas de populações não diretamente submetidas às transformações da modernidade ocidental, seria incorrer numa espécie de etnocentrismo, mesmo quando se trata de sociedades de pastores.

Onipresença da vida e obsolescência da domesticação

Nos escritos deste século – *Lines: a brief history* (2007) e BAL – a domesticação perde o interesse que teve no início de sua obra enquanto categoria de aproximação etnográfica ou de viabilização do debate teórico entre humanos e animais, assim como sua função como meio de crítica da modernidade e, por extensão, da própria antropologia. Tanto assim que o vocábulo praticamente não emana mais da pena de nosso autor. E é importante notar aqui algo distinto de um simples distanciamento etnográfico ou uma mudança de interesses teóricos. Ao contrário, o que antes havia sido estabelecido é aprofundado, de maneira que estamos na verdade diante de uma postura ativa para constituir uma abordagem que evita deliberadamente dois pressupostos básicos da noção de domesticação.

O primeiro deles é a distinção entre humanos e animais, através de uma ênfase nas similaridades de caráter fenomenológico (e não tanto biológico) entre os organismos-pessoas (e não tanto entre espécies), como vinha sendo delineado em PTE. Mas o outro ponto, que surge de fato em *Lines* e em BAL, é de grande importância para entender a desaparição da noção em Ingold: o posicionamento central da ideia de vida e seu caráter difuso, para além do domínio biológico tal como o conhecemos, e a consequente erosão do valor heurístico do organismo. Em PTE a vida era intrínseca ao organismo(-pessoa), agora ela o transcende e o forma, quase como um seu subproduto: "I conclude that the organism (animal or human) should be understood not as a bounded entity surrounded by an environment but as an unbounded entanglement of lines in fluid space" (BAL:64).

Não seria difícil demonstrar como essa noção de uma antropologia centrada na ideia de vida (tanto de PTE quanto de BAL) remete a ESL, que pode ser considerado uma espécie de elo entre as questões relativas a caçadores-coletores, à relação com a natureza e à evolução e à forma como elas se transfiguram numa busca por uma antropologia de outra ordem – uma antropologia para além da teoria social, uma antropologia da vida. Em BAL sente-se com toda a força o retorno da influência de Bergson, já posta em ESL e outros escritos, que explica vários pontos da transição a partir de PTE, como a convergência aparentemente inaudita de BAL com Deleuze é Simondon, além do retorno a Leroi-Gourhan, por exemplo.

Com isso, em BAL, o termo doméstico é reduzido a um mero adjetivo para designar espaços ou seres mais imediatamente associados ao humano, sem maiores consequências ou relevância do ponto de vista analítico. Se isto está diretamente ligado a uma menor importância do organismo, poderíamos indagar-nos sobre o seu significado para o tratamento ingoldiano da relação entre humanos e animais. Todavia, para sermos honestos com o autor, é preciso não mais formular a pergunta nestes termos, pois não estão mais operando como antes em seu pensamento as duas distinções a partir das quais ela se colocava: cultura/natureza e ser/meio.

De certo modo, aqui as duas questões – que ele pensara ter respondido em associação – sobre o que é o animal e o que é o humano, já não fazem tanto sentido, ou melhor, parecem ser reduzidas a uma só, muito mais ampla. O próprio título do livro remete a uma forma diferente de compreender estes termos. Recorrendo a Deleuze, Ingold comenta que o animal pode ser considerado de três maneiras: como um ser antropomorfizado (ou numa via sentimentalista), num intuito objetificante (sujeito a uma classificação, por exemplo) ou, alternativamente – e é o que ele defende aqui – como um "process of becoming", de contínua criação, ou de "being alive" (BAL:174). E nisso reside uma conclusão mais geral de sua proposta, estendida também a outros seres e coisas, inclusive aos humanos.

Recebido em 12/11/2012
Aceito em 26/11/2012

Carlos Emanuel Sautchuk é professor do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, onde coordena o Laboratório de Antropologia da Ciência e da Técnica. Realiza pesquisas sobre pesca, caça e sociedades caboclas amazônicas e se interessa também pelos aspectos teóricos da relação entre humanos e não humanos.
E-mail: cemanuel@unb.br

Pedro Stoeckli é doutorando em Antropologia Social no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, onde participa do Laboratório de Antropologia da Ciência e da Técnica. Realiza pesquisa sobre relações entre humanos, não humanos e o meio na criação de búfalos na Amazônia amapaense.
E-mail: stoeckli@unb.br

Notas

1. As reflexões contidas neste artigo originaram-se no curso "A antropologia de Tim Ingold", conduzido por Carlos Sautchuk, em 2011, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UnB. Além de Pedro Stoeckli, as seguintes pessoas tiveram participação (integral ou parcial) nos debates acerca de todos os livros autorais de Ingold, contribuindo assim para as formulações aqui desenvolvidas: Rafael Antunes Almeida, Potyguara Alencar dos Santos, Júlia Dias Escobar Brussi, Simone Miranda Soares e Henyo Trindade Barreto Filho.

2. O fato de que a predação pode incrementar a população predada "[...] is because the growth rate of a population is influenced not only by the presence of associated species, but also by self-limiting effects resulting from intra-specific competition for space or dominance, or directly for food" (hpr:7).

3. Note-se que, como seu interesse inicial é pelas renas e sua discussão subsequente se volta às questões evolutivas, nas primeiras fases de sua obra a noção de domesticação refere-se no mais das vezes à relação de humanos com animais, sobretudo mamíferos e aves, ou em termos genéricos. Vê-se um enquadramento mais abrangente, considerando as plantas, emergir em PTE (p. ex., cap. 5, "Making things, growing plants, raising animals and bringing up children"), quando ele busca enfatizar a distinção entre sociedades industriais modernas e sociedades tradicionais, encaminhando sua critica mais à dicotomia natureza e cultura e suas derivações.

Principais obras de Tim Ingold resenhadas

1976. SLT – *The Skolt Lapps Today.* Cambridge: Cambridge University Press.

1980. HPR – *Hunters, pastorialists and ranchers: reindeer economies and their transformations.* Cambridge: Cambridge University Press.

1986. ESL – *Evolution and Social Life.* Cambridge: Cambridge University Press.

1987. APN – *The Appropriation of Nature: essays on human ecology and social relations.* Manchester: Manchester University Press.

2000. PTE – *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, dwelling and skill.* London: Routledge.

2007. LIN – *Lines: a brief history.* London: Routledge.

2011. BAL – *Being Alive: essays on movement, knowledge and description.* London: Routledge.

Demais referências bibliográficas

DESCOLA, P. 2002. "Genealogia de objetos e antropologia da objetivação". *Horizontes antropológicos,* 8 (18):93-112.

GIBSON, James. 1979. *An ecological approach to visual perception*. Boston: Houghton Mifflin.

INGOLD, Tim. 1995. "Humanidade e Animalidade". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 10, n. 28.

INGOLD, Tim (ed.). 2010 [1988]. *What is an animal?* London: Routledge.

INGOLD, Tim. 1990. "An Anthropologist Looks at Biology". *Man*, New Series, v. 25, n. 2:208-229, Jun.

INGOLD, Tim. 2001. "Prefácio". In: _____. *Ecologia della Cultura*. Roma: Meltemi.

UEXKULL, J. von. 1982. *Dos animais e dos homens (Digressões pelos seus mundos-próprios e Doutrina do Significado).* Lisboa: Edição Livros do Brasil.

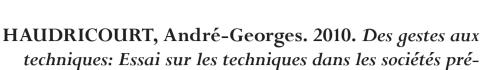
Resumo

Este ensaio bibliográfico resenha o tratamento da relação entre humanos e animais na obra do antropólogo britânico Tim Ingold, por meio do enfoque nos usos variados da noção de domesticação. São analisadas aqui as sete obras autorais de Ingold, que compõem quatro fases de seu pensamento. De ferramenta para uma aproximação das relações interespecíficas entre humanos e renas, a domesticação passa a figurar como um modo de reposicionar a relação entre humanos e animais no plano da evolução, em seguida é repensada no âmbito de uma crítica à sociedade industrial e, por fim, tem seu valor enquanto conceito dissipado pela ideia de uma onipresença da vida.

Palavras-chave: Ingold, domesticação, humanidade, animais não humanos

Abstract

This article reviews the reflections about the relationship between humans and animals in the work of the British anthropologist Tim Ingold by focusing on the different uses of the concept of domestication. We analyze here the seven major works of the author that comprise four phases of his thought. Initially a tool used by Ingold to approach interspecific relationships between humans and the reindeer, domestication is reconsidered as a way of repositioning the relationship between humans and animals in terms of evolution. It is then reconsidered in the context of a critique of the industrial society, and, ultimately, it has its value as a concept dissipated by the idea of an omnipresent life.

Keywords: Ingold, domestication, humanity, non-human animals

HAUDRICOURT, André-Georges. 2010. *Des gestes aux techniques: Essai sur les techniques dans les sociétés pré-machinistes*. Textes presenté et commenté par Jean-François Bert. Paris: Edition de la Maison des sciences de l’homme; Édition Quae. 236 pp.

Fabiano Campelo Bechelany
PPGAS/UnB

Autor ainda pouco conhecido do público brasileiro, a julgar pela ausência de traduções acessíveis no país, André-Georges Haudricourt (1911-1996) foi um pesquisador francês de obra vasta, que atravessou campos diversos como a etnobotânica, a linguística, a história, a zoologia, a agronomia e a etnologia. Suas contribuições para os estudos da técnica são decisivas, tendo publicado dois livros fundamentais sobre o tema (*L’homme et les plantes cultivées*, em colaboração com Louis Hédin, 1943; e *L’homme et la charrue à travers le monde*, em colaboração com Jean-Brunhes Delamarre, 1955), além de dezenas de artigos, os principais reunidos na coletânea *La technologie sicience humaine*, de 1988. Teve passagens pela Rússia – onde trabalhou com o botânico Nicolas Vavilov – e pelo Vietnã; na França trabalhou no Museu Nacional de História Natural e se tornou diretor de pesquisa honorário no CNRS, por onde passou primeiro pelo Departamento de Botânica, depois pelo de Linguística. Compreender a importância da interdisciplinaridade em sua obra é condição para entender a etnologia que praticou, a transposição de métodos entre disciplinas, e o potencial de suas comparações e de sua abordagem da técnica.

Des gestes aux techniques: Essai sur les techniques dans les sociétés pré-machinistes, publicado em 2010 na França, busca disponibilizar textos inéditos ou pouco conhecidos da obra deste autor, no mesmo momento em que se publicam outros trabalhos em torno da herança de Haudricourt e demais pioneiros do campo da antropologia da técnica (ver, p. ex., *Penser le concret*, org. Noël Barbe e J-F. Bert. Paris: CREAPHISEditions, 2011). *Des gestes aux techniques* apresenta em forma definitiva diferentes versões de estudos, que começaram a ser redigidas em 1946, encontrados nos arquivos de Haudricourt (reunidos no Institut Mémoires de l’Édition Contemporaine – Imec) a respeito do ato técnico e sua força motriz.

Anuário Antropológico/2011-II, 2012: 247-251

Jean-François Bert teve o trabalho de cotejar os manuscritos, alguns corrigidos por Haudricourt mesmo após tê-los publicado. O texto definitivo vem ainda acrescido de passagens de outras versões, que nos permitem acompanhar a evolução de seu trabalho. Soma-se ao *Essai sur les techniques dans les sociétés pré-machinistes*, um conjunto de artigos importantes, publicados em periódicos e outras obras, que nos oferece um panorama de algumas questões caras ao autor ao longo da sua trajetória.

Trata-se de uma coletânea de escritos importantes para a compreensão da antropologia da técnica francesa, redigidos por um de seus principais formuladores. Mas, ademais de um interesse histórico, os escritos presentes no livro trazem uma abordagem focada no estudo das materialidades, dos gestos corporais e das técnicas que proporciona certas aproximações instigantes com perspectivas contemporâneas da antropologia. Por exemplo, várias das análises de Haudricourt associam-se de modo frutífero a um movimento atual na disciplina em direção ao que é adjacente ao homem, ou seja, um deslocamento da identificação do que lhe é próprio, para análises centradas na complexidade do concreto, dos objetos, enfim, para usar um termo muito em voga atualmente, dos não humanos que compõem o universo social.

Tais aspectos da relação do homem com o meio e as coisas ao seu redor são matéria de escrutínio na tradição antropológica da técnica desenvolvida principalmente na França, tradição esta que lança suas raízes nos trabalhos desenvolvidos por Marcel Mauss sobre o tema, o mais conhecido deles sendo "As técnicas do corpo" (para outros textos de Mauss a respeito da técnica, ver a coletânea *Techniques, Technology and Civilization*, Berghahn Books, 2006, organizada por Nathan Schlanger, com recente tradução para o francês, pela PUF, 2012). Mas é principalmente na pena de alguns de seus alunos que essa linha de estudos se desenvolveu teórica, metodológica e etnograficamente, destacando-se entre eles André Leroi-Gourhan e o próprio Haudricourt.

Des gestes aux techniques contém diferentes facetas da obra de Haudricourt, aqui voltadas para a análise das técnicas propriamente ditas. A perspectiva adotada pelo autor parte da abordagem empírica das técnicas, apontando diversas conexões com os trabalhos atuais na disciplina, sobretudo aqueles que têm buscado tratar das relações entre humanos e não humanos visando repensar o crivo epistêmico da matriz cultura/natureza. Isto porque, guardando as especificidades do plano teórico de sua época, a análise de Haudricourt não opera por uma generalização dos domínios de distribuição dos entes, como sujeito/objeto e seus derivados, mas está centrada nas ações que ocorrem na interação entre humanos, animais, plantas e coisas.

Em se tratando do *Essai*, que constitui a primeira parte do livro, há aqui um programa de pesquisa de grande escopo, que vai das técnicas desenvolvidas a partir do corpo humano (tido como a origem da força motora) àquelas que se desenvolvem a partir de forças exteriores ao homem. O texto se inicia com "O motor humano", passa pelo andar; a natação; o subir, trepar; o carregar, portar; percutir e lançar; empurrar e puxar; as armadilhas, como modos de reservar a energia; do movimento retilíneo ao movimento circular; a utilização de animais domésticos; a utilização da água; a utilização do vento. O ponto central na abordagem das atividades é que o método de Haudricourt não parte da análise dos objetos, mas "do motor que faz com que a ferramenta seja eficaz" – como enfatiza J-F. Bert. Este é o objeto central da perspectiva analítica de Haudricourt: trata-se de estudar a origem e a forma das forças motrizes nas suas diferentes manifestações em uma sociedade.

Seu ponto de vista se situa no ato técnico, nos gestos concretos e na energia empregada, acompanhando seu desenvolvimento na evolução das técnicas. O objeto técnico é considerado a partir do gesto que o envolve, que o produz e o faz funcionar, de modo que Haudricourt busca enfatizar as ações e as relações que o objeto enfeixa, assim como sua eficácia quanto a um objetivo proposto. Não se trata, portanto, de uma observação dos fins externos (instrumentalismo) ou dos produtos de uma técnica (utilitarismo), nem de qualquer forma de determinismo *a priori* – tem-se aqui uma análise interna das relações implicadas no gesto técnico, ou seja, das diversas formas de ação (humanas ou não) inferidas nos atos técnicos.

Sua análise das técnicas de base (as técnicas do corpo), das ferramentas fabricadas que operam como exteriorizações dos gestos (lançadores, ou cestos, p. ex.), das técnicas em que a força humana é concretizada em outros elementos (armadilhas), ou da utilização de outras forças exteriores (as velas dos barcos que utilizam o vento, ou os animais domésticos como força de tração, p. ex.) concretiza-se em relação a outros aspectos que envolvem a sua realização. Tomemos sua análise da marcha em diferentes sociedades. Focando a caça, e recusando a classificação simplista entre sociedades agricultoras, pastoras, coletoras, caçadoras etc., Haudricourt aponta semelhanças no ato de caminhar entre as sociedades que baseiam suas técnicas de aquisição na caça e na coleta. Técnica que depende eminentemente do motor humano, o andar na caça é intensivo e extensivo, mas pode variar segundo os atributos da presa.

O uso de armas ou armadilhas altera a distância do confronto e, consequentemente, da caminhada para o abate. Mas é preciso distinguir ainda outros aspectos, como os diferentes modos de deslocamento: se são caças coletivas ou não; o deslocamento de homens do de mulheres; os deslocamentos distintos para cada

idade. Seria preciso ainda considerar o andar da caça em relação aos demais andares de uma sociedade, como o andar cotidiano de uma casa a outra, p. ex. Como em Mauss, a miríade de aspectos implicados no ato de caminhar em uma sociedade motiva Haudricourt a considerá-la como um "fenômeno social total" (:47).

Em se tratando das forças externas ao homem empregadas nos atos técnicos, o caso da domesticação de animais é exemplar para compreendermos essa multiplicidade da técnica, porque ela implica modos de ação sobre espécies animais que variam quanto à atividade pretendida e às possibilidades de alimentá-los e criá-los em cativeiro, reunindo portanto dimensões que podem ser tidas como ecológicas e sociais. Tendo em vista sua utilização como força de tração, ou como transporte, cada espécie tem desempenhos variados. Haudricourt desenvolve, assim, uma perspectiva relacional, que busca ver o conjunto de relações que uma técnica envolve. Dessa forma, é preciso que a análise leve em conta a mediação social, dos vínculos dos homens entre si, nas interações técnicas.

Gostaria de resumir aqui três aspectos fundamentais que estão presentes nos textos reunidos em *Des gestes aux techniques* e que expressam dimensões fundamentais debatidas e analisadas pela antropologia da técnica francesa.

O primeiro deles é a relação entre a técnica e a sociedade. Haudricourt aponta o caráter eminentemente social da técnica sem precisar recorrer às representações, aos simbolismos ou mesmo ao estilo, o que caracteriza, como sabemos, várias das abordagens da cultura material. O essencial é que uma técnica se realiza a partir de modos de relação entre os homens e de relação com a natureza. Além disso, não podemos esquecer que não são as condições biofísicas humanas, nem as condições ambientais, suficientes para que certa técnica seja adquirida, mas é fundamental que haja a mediação das relações humanas, através da qual uma técnica é aprendida e transmitida.

O segundo deles é a noção de invenção e transformação técnica. Haudricourt reconhece a importância das inovações para o progresso técnico. É acompanhando a mudança no emprego da força motriz que o autor acredita poder demonstrar aspectos da evolução das sociedades, o que aponta para uma mudança no potencial de ação sobre a natureza. Mas isso deve ser analisado dentro do contexto geral de uma cultura, seu meio, seus aspectos sociais, suas relações com o corpo. Uma inovação não é predeterminada, mas está ligada às oportunidades que são oferecidas por um contexto de relações entre diferentes entes e materiais. Mesmo colocando em certos momentos o problema em termos de evolução e de energia – aspectos centrais em meados do século XX – a postura internalista e relacional de Haudricourt é totalmente distinta daquelas que foram avançadas, por exemplo, por Julian Steward, Leslie White ou Lewis Mumford. Além do que, sua perspectiva das transformações técnicas dialoga com um interesse

etnográfico refinado sobre as relações entre os humanos e o ambiente.

A terceira delas, talvez sua principal contribuição para a antropologia, é a ideia de que uma análise antropológica da técnica é antes de tudo uma análise dos modos de ação de uma sociedade. Isso implica considerar, como Haudricourt faz nos textos da segunda metade do livro, uma homologia, ou uma espécie de refração entre um modo de agir concreto, técnico, gestual, de um comportamento material e outras dimensões da vida. O seu clássico "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui" – que vemos agora traduzido para o português (Série Tradução, n. 7, 2012, Departamento de Antropologia/UnB) – dá forma final a uma reflexão desenvolvida por Haudricourt durante anos (os dois artigos que o antecedem no livro são esboços da mesma ideia), na qual ele busca apontar uma distinção entre o par mentalidades e técnicas do Ocidente (Europa e Mediterrâneo) e do Extremo-Oriente (Índia e China). Essa distinção se baseia em dois aspectos: 1. o tratamento em relação ao outro e aos animais, plantas etc.; 2. os modos de "governamentalidade" que permitem designar as diferentes maneiras de conduta dos indivíduos.

Estes aspectos levam o autor a distinguir nas mudanças da relação entre o homem e a natureza que algumas das revoluções técnicas (a domesticação de animais, a descoberta de culturas de plantas alimentares) provocaram transformações na relação entre os homens: sua caracterização de uma mentalidade de agricultor no Extremo-Oriente e de pastores no Ocidente. Ora, essa diferença nos modos de ação, ou de interação (o primeiro determinado por uma "ação indireta negativa", o segundo por uma "direta positiva"), opera como um esquema de princípios relacionais que se encontra de maneira homóloga na filosofia, na religião e em outros domínios. Não se trata de extensão ou de projeção das relações técnicas para o universo das relações entre os homens, mas de princípios gerais do comportamento que não derivam da natureza dos entes envolvidos.

A atenção que Haudricourt devotou à observação das ferramentas e dos utensílios, a descrição das técnicas ou a análise dos processos de evolução das "forças produtivas" são raras nos dias atuais na pesquisa etnológica. Ainda assim, é preciso notar uma crítica epistemológica importante destes trabalhos. Há na etnologia praticada por Haudricourt uma justaposição de materiais empíricos variados, como nota J-F.Bert. Para um leitor contemporâneo, esse tipo de análise traz o inconveniente de associar realidades muitas vezes complexas das quais esses materiais são retirados. Se a crítica pode ser pertinente para algumas das análises de Haudricourt, estas ainda assim trazem proposições, descrições e correlações significativas, aportando, no mínimo, valiosas intuições metodológicas para uma aproximação das relações estabelecidas por grupos humanos com diversos seres e coisas, sobretudo plantas e animais.

INGOLD, Tim. 2011. *Being alive*: *essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge. 270 pp.

Rafael Antunes Almeida
PPGAS/UNB

Potyguara Alencar dos Santos
PPGAS/UNB

O livro *Being Alive: essays on movement, knowledge and description* (Ingold, 2011), capitulado em dezenove artigos distribuídos em cinco partes, é o resultado compilatório de conferências proferidas pelo autor em diferentes ocasiões. À semelhança do que se avista em outras de suas obras – *The appropriation of nature: essays on human ecology and social relations* (1987), *The perception of environment: essays on livelihood, dwelling and skill* (2000) – estamos diante de uma coletânea que se, por um lado, dispõe de uma unidade conseguida às expensas do trabalho de organização do autor, por outro, deixa entrever que os textos ali reunidos remetem a diferentes fases de sua produção intelectual.

Com base na divisão de conteúdos da obra, a tarefa de resenhá-la demandou dos correntes autores menos a descrição minuciosa dos aportes ensejados nos diferentes capítulos e mais a oferta de notas que sejam capazes de acompanhar, nos seus movimentos, a tessitura argumentativa daquilo que Ingold quis chamar de uma antropologia *na* vida.

Antropologia que, para se fazer, precisa se haver com um jogo de recusas de suposições já devidamente entrincheiradas na prática antropológica, não porque a disciplina fez delas seus motivos principais, mas porque, de alguma maneira, se viu capturada por certas nuances de um pensamento que transforma a produção na execução de um plano, a técnica em tecnologia, o habitar em "construir", as estórias na distinção entre história e História, e as linhas nas quais os seres ocorrem em entidades com fronteiras definidas.

Segundo a conclusão do autor, uma antropologia *na* vida[1] precisa passar ao largo do que nomina de *modelo genealógico*, com seu duplo componente. O primeiro, relativo ao domínio da biologia, que supõe que os organismos[2] são predeterminados pelas informações genéticas neles contidas, a despeito de seu processo de vir a ser no mundo – isto é, o seu processo de *becoming*. O segundo, concernente ao

Anuário Antropológico/2011-II, 2012: 253-256

domínio da cultura, que prevê a instalação de uma programação no organismo sem a qual o seu desenvolvimento não poderia ocorrer. Em ambos, observa Ingold, prevalece a noção de que certas características são instauradas, independentemente do engajamento prático destes seres no mundo, a partir de um processo de transmissão – seja ele genético ou cultural.

Como argumentado pelo autor, o modelo genealógico é largamente dependente de uma ideia hilemórfica de vida. O mesmo supõe a separação entre, por um lado, um tipo de conhecimento categorial, simbólico e fundamentalmente reservado aos animais humanos e, por outro, um domínio prático da existência, reduzido a mero epifenômeno do primeiro, na medida em que este último só pode ser uma atualização de um plano antes conformado. Tal modelo é difundido de maneira absoluta em várias instâncias da vida, figurando desde a descrição do uso de uma ferramenta até a impressão de um plano sobre uma matéria bruta, interferindo como o eixo fundamental de separação entre humanos e animais; recorda-se, aqui, a situação modelar na qual o arquiteto, de forma diferente da abelha, seria aquele que cria uma imagem mental de sua obra antes de construí-la.

No entanto, passar ao largo da noção de plano e substituí-la paulatinamente pelo conceito de processo, parece implicar não apenas a recusa de uma teoria a informar o conhecimento antropológico. Trazer a antropologia de volta à vida, se por certo evita análises atinentes ao domínio das representações simbólicas,[3] também implica a recusa de um tipo de metafísica, que mobilha o mundo com seres e objetos não mutualistas. É que para Ingold parece ser mais razoável não supor de antemão a existência de entidades, a menos que se passe a entendê-las como *hives of activity,* isto é, "colmeias de atividade" (Ingold, 2011:29, tradução nossa). É neste sentido que o autor observa que, não diferentemente de uma pedra, de um leopardo ou de uma begônia, os humanos são ocorrências, isto é, eles são suas estórias. No mundo estoriado de Ingold, não há lugar para uma ontologia das *bounded entities*, assim como tampouco se pode falar em um ambiente: "I conclude that the organism should be understood not as a bounded entity surrounded by an environment but as an unbounded entanglement of lines in fluid space" (Ingold, 2011:64).

Nesta ontologia das "não entidades", os organismos são suas linhas e seus movimentos interativos, eles são aquilo que Ingold trata por *wayfarers.* Contudo, estas linhas, de maneira diversa daquelas da Teoria do Ator Rede (ANT), não conectam. São, sobretudo, como os fios de uma teia de aranha, na medida em que é nelas/através delas/por meio delas, que as faculdades perceptivas se realizam. Nesta metafísica das linhas, na qual são as performatividades e não os atributos substantivamente essenciais às entidades aquilo que conta, não há sentido em se falar em *networks* que conectam pontos. Em um mundo de fluxo perpétuo (Ingold, 2011:72)

os seres não existem em localidades específicas, mas sim em caminhos. Mas como seria possível descrever conformações temporárias, agregados, espaços com alguma resiliência ao eterno ímpeto de fluxo?

A ideia de "nós", de acordo com Ingold, parece designar mal estes movimentos estacionários. Isto porque nesta estética vangoghiana, na qual os entes se definem pela sua ocorrência, reuniões momentâneas não são fronteiras – espaços limítrofes, divisões, separações – mas *meshworks*: emaranhados de linhas, cujo ímpeto principal não é separar, mas misturar.[4] Algo que predica os contatos com a qualidade de propostas instanciais, flexões de sinergias dispersas e informes. As *meshworks* são como flagrantes pouco plausíveis ao intento de descobrir o veio originário ou a finitude dos processos; solvemos as cadeias diacrônicas e nos contentamos com as quase imagens e dobraduras do universo existente. Universo que, a contento da formulação ingoldiana, é congestionado de incompletudes e vazio de entidades definidas. As coisas, por moto próprio e vivacidade compartilhada, se surpreendem acontecendo e se relacionando em mutualidade construtiva.

O problema fundamental, segundo Ingold, reside, portanto, em uma lógica da inversão, que acaba transformando radicalmente nosso entendimento do lugar, do movimento e do conhecimento: "Emplacement becomes enclosure, traveling becomes transport, and ways of knowing become transmitted culture" (Ingold, 2011:146).

A lógica da inversão percebe o espaço como um lugar que deve ser ocupado, retirando, assim, os movimentos a ele associados. O mesmo procedimento se dá em relação às viagens, que passam a ser entendidas como conexões entre pontos, através dos quais os viajantes não se movem, mas são movidos. E no que concerne às maneiras de conhecer, a lógica da inversão apresenta o conhecimento como um tipo de trabalho classificatório, no qual a tarefa consiste em separar aquilo que está reunido. O modo segundo o qual um *wayfarer* conhece dista, no entanto, radicalmente desta imagem: "*Thus stories always, and inevitably, draw together what classifications split apart*" (Ingold, 2011:160).

Como já observamos, em um mundo estoriado os fluxos não existem, eles ocorrem. Por outro lado, na imagem que a lógica da inversão veicula, as coisas correspondem, enquanto as ocorrências se "conectam", na medida em que se ligam a outras estórias. Deste modo, neste tipo de animismo generalizado proposto por Ingold,[5] em que os verbos de ação tomam o lugar dos substantivos, conhecer alguém ou alguma coisa é conhecer a sua estória e conseguir conectá-la à sua própria. Este também parece ser o mandamento fundamental para aquilo que Ingold nomeia de uma antropologia gráfica, que se faz não a partir da descrição de um mundo pré-formado, mas na perpétua conexão com as coisas e as pessoas em seus movimentos de formação.

Notas

1. Ao empregar a preposição "na", em oposição a "da", desejamos denotar o retorno a um certo experimentalismo na prática antropológica, proposto por Ingold no segundo capítulo de sua coletânea.

2. Até este ponto, utilizamos o termo organismo por mera conveniência. Nas linhas que se seguem, esta noção será substituída pelo conceito de *wayfarer*. Vale observar que este conceito já aparece em Ingold (2007).

3. A singularidade humana, observa Ingold, não reside na capacidade de construção de mundos plenos de significado. "In this sense, humans alone are haunted by the specter of the loss of meaning that occurs when action fails. It is not in their construction of meaningful worlds, then, that the singularity of human beings resides, but rather in their occasional glimpses of a world rendered meaningless by its dissociation from action" (Ingold, 2011:81).

4. Outra solução para o mesmo problema: "In a world of fluid process, how can emergent forms be made to last? What makes things stick? Our answer is that it is not because of the inertia of the materials of which they are made that things endure beyond the moment of their emergence, but because of the contrary forces of friction that materials exert on one another when they are ever more tightly interwoven" (Ingold, 2011:218).

5. No que concerne a este ponto, é imperioso observar as diferenças em relação a um modelo "reativo de agência", materializadas nas anotações críticas feitas pelo autor sobre a obra de Bruno Latour e Alfred Gell. Ver os capítulos 5, 7 e 17 da corrente obra.

RUBIN, Christina de Rezende (org.). 2012. *Iluminando a face escura da lua.* Marília: Cultura Acadêmica. 176 pp.

Priscila Faulhaber
MAST/MCT

Primeiramente como aluna, depois orientanda e hoje leitora de Roberto Cardoso de Oliveira, fazer a resenha deste livro formulado no âmbito da antropologia da antropologia é uma tarefa atraente até mesmo pelos riscos de tentar sistematizar diferentes leituras de um pensamento que sempre recusou amarras e entraves. É inviável mencionar nos limites do presente texto uma listagem de todos os seus trabalhos, bem como os de seus orientandos, colaboradores ou comentadores. Desta forma, centrarei a leitura em seus problemas de pesquisa e numa exegese que sempre lhe foi cara, em termos da epistemologia das ciências humanas. O lugar institucional em que agora me situo, trabalhando no âmbito da antropologia e da história da ciência, leva-me a problematizar a ideia de que se possa fazer uma separação da sua movimentada trajetória em etapas, ou buscar uma unidade do sujeito de acordo com o seu projeto criador. Sendo assim, julgo mais adequado evitar uma leitura linear de sua obra, e também deste livro que me ajudou a repensar meu próprio itinerário intelectual e o de outros colegas que, como Cardoso, preferiram deslocar-se por diferentes instituições, buscando ampliar assim o campo de trabalho da antropologia.

O título do livro remete às referências prévias de Roberto Cardoso na sua formação universitária na USP, como aluno de Florestan Fernandes e Roger Bastide. Este último escreveu sobre as limitações do pensamento que se apoia unicamente na busca do que é claro e distinto (Bastide, 1965). Para avançar na tarefa de conhecer o mundo e construir um pensamento crítico sobre ele, o etnólogo precisa mergulhar no abismo do impensado, ir ao encontro de sua própria sombra, examinar cuidadosamente a racionalidade de noções do outro com quem dialoga, embora lhe pareçam confusas e obscuras. Bastide menciona dois autores que iriam ser focalizados por Cardoso: Maurice Lenhardt e Lucien Lévi-Bruhl, mostrando que, apesar de defenderem posições diferentes, tratava-se de vê-las em sua complementaridade, dosando razão e afetividade. Para Bachelard (1996), remontando à alquimia, a revelação da luz tem necessidade de

Anuário Antropológico/2011-II, 2012: 257-261

seu outro, de uma resistência, de uma oposição, em suma, de um mundo para nele expressar-se; de modo que a relação esclarece o ser, opostamente à proposição cartesiana de que o ser ilumina a relação. Já Florestan (1975) confrontou as teorias abstratas com as observações etnográficas do mundo social, para analisar sociologicamente os modos de conhecimento do índio, do negro, do branco. Cardoso, longe de tomar estas figuras como objetos reais, com base em construções mitológicas da cultura nacional como queria seu orientador, iria buscar "o lado escuro da lua" no caráter conflituoso das relações sociais construídas no contato entre índios e brancos.

Quando atuou na formação do curso de pós-graduação do Museu Nacional, Cardoso contrabalançou as referências francesas com outros referenciais. Como mostra o texto de Christina Rubim, ele ali trabalhou com a definição de antropologia social britânica. A meu ver, verá esta disciplina também por suas reapropriações pela antropologia americana do pós-guerra, embora em outro momento histórico, quando o programa em formação se beneficiava do projeto Harvard, inspirado em colaborações anteriores mencionadas por Heloisa Pontes. Visto haver grande circulação de pesquisadores estrangeiros no país, a ideia da simetria na cooperação acadêmica internacional advinha de uma aspiração antiga, cujo nascimento pode remeter à permanência de Anísio Teixeira e Gilberto Freyre em universidades americanas e aos primeiros tempos da criação de agências de fomento à pesquisa e à pós-graduação nos anos 1950 no Brasil, na esteira dos quais foi possível a Cardoso de Oliveira formar cursos de pós-graduação em antropologia social no Museu Nacional, na Universidade de Brasília e na Unicamp.

Cecília Helm indica que tais referências se alargaram com a colaboração de pesquisadores no México, país do qual Cardoso de Oliveira iria se aproximar em função das semelhanças advindas do encontro do campo científico com o campo político no indigenismo de Estado. Miriam Grossi ressalta a significação da atuação de Cardoso na busca de cooperação de países hispano-americanos no campo da antropologia no Brasil. Segundo análise por ele estabelecida e evocada por Ruben Oliven, partindo de conceitos weberianos, tal diversificação corresponderia à rotinização de um sistema burocrático – que sucedeu o exercício do carisma pelos iniciadores da disciplina em termos acadêmicos após os primeiros tempos "heroicos" da disciplina. Notadamente no que se refere à sua crescente ampliação e diversificação, é inviável hoje considerar uma única "família", "linhagem ou "comunidade" de antropólogos(as) quando diz respeito aos profissionais, professores e pesquisadores que atuam na área disciplinar no país. Entre os dilemas que tal ampliação implica, cabe enfrentar o problema da massificação da disciplina sem envolver queda da qualidade dos trabalhos de quem a pratica, sem

gerar um fosso gramatical entre noções, entre sociedades diferentes, buscando uma relação dialética entre nós e os outros. Este é o domínio da antropologia que, transformando o familiar em exótico, precisa sempre reconhecer o outro como uma fonte de diálogo.

O conceito de fricção interétnica e a sistematização teórica sobre identidade, etnia e estrutura social foram exercícios prévios à "matriz disciplinar em antropologia", segundo Lilia Schwarcz, quando indica que as correntes de pensamento debatidas nos primeiros tempos da antropologia nela não caberiam. Daí a importância do salto qualitativo de abordagens nocionais de raça e identidade (essencializada) para a definição de processos e relações interétnicas baseada em relações contrastivas, caracterizadas pelo seu aspecto conflituoso, no terreno das ideologias étnicas e de dominação. Paulo Santilli, meu colega nos cursos do professor Roberto Cardoso na UnB em 1980, faz lembrar que tal ênfase no conflito interétnico seria inspiradora para repensar o caboclismo, não mais, como reconheceu o nosso dialético professor, em termos de uma consciência infeliz hegeliana, mas a partir da politização dos movimentos indígenas, de acordo com a análise das mobilizações que eclodiram durante os últimos anos do regime militar.

Entre as vertentes da teoria crítica que mais se aproximam da antropologia, destaca-se Apel 1985 no sentido da construção argumentativa – enquanto manifestação dialógica – em favor de uma *ética discursiva* vinculante intersubjetivamente, como sempre insistiu Cardoso. Tomada como condição de possibilidade da formação de consenso e de construção de verdade na superação da contradição entre comunidade real e ideal de comunicação, a ética da responsabilidade – que retoma a moral e a ciência dos costumes com uma preocupação empírica – permite fundamentar a crítica valorativa das ideologias na ótica da ciência crítica da sociedade. Neste sentido, poderia ser erigido um sistema de direito no qual a moralidade estivesse na raiz das definições de políticas públicas, como sublinha Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer. O professor consagrado, debruçando-se sobre os escritos de campo enquanto jovem pesquisador, pensa sobre as facetas de sua trajetória e em sua produção no que se refere à etnografia de duas diferentes situações indígenas, que tinham em comum o fato de dizerem respeito a numerosos contingentes populacionais indígenas vivendo na fronteira entre o Brasil e países vizinhos. Cardoso se vale da hermenêutica para uma reflexão compreensiva das bases com que criticou o culturalismo norte-americano, como mostrado por Hênyo Barreto, problematizando o gênero diário na história da antropologia no Brasil. A releitura dos diários levou a uma discussão sobre o uso das imagens na pesquisa antropológica e, sendo assim, a antropologia visual registra o discurso imagético e sonoro por meio de um trabalho criativo que

resulta em produtos, como o vídeo realizado por Cornélia Eckert e Ana Luiza Carvalho da Rocha, que em seus textos destacam as potencialidades deste campo disciplinar, embora a instância da autoria dependa do domínio crítico sobre as informações, que constrói e reconstrói no trabalho antropológico que sempre passa pela instância da escrita.

Para além de qualquer ilusão de unidade de sujeito, o jovem egresso do curso de Filosofia, que mergulhou no terreno minado da política indigenista, adotou a reflexividade antropológica, que anos mais tarde aplicou à epistemologia das ciências humanas e à hermenêutica. A atenção a problemas de identidade, etnicidade e nacionalidade em fronteiras foi uma forma de exercitar seu inconformismo com os limites do método, suas inquietações com as verdades estabelecidas na pesquisa em ciências humanas. Daí sua preocupação em buscar alicerçar os voos teóricos e metateóricos com uma postura de manter os pés no chão, aprimorando instrumentos de observação empírica, avançando assim para além das fronteiras do conhecimento.

Roberto Cardoso de Oliveira deixou um legado inestimável, nem sempre adequadamente reconhecido, que a leitura deste livro ajuda a esclarecer.*

*Agradeço a leitura atenta de Márcio D´Olne Campos. No entanto, os possíveis erros e acertos desta resenha são de minha inteira responsabilidade.

Referências Bibliográficas

APEL, Karl-Otto. 1985. "La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales". In: ______. *La transformación de la Filosofia. Tomo III. El A Priori de la Comunidad de Comunicación.* Madrid: Taurus, pp. 209-249.

BACHELARD, Gaston. 1996. *A formação do espírito científico. Contribuição para uma psicanálise do conhecimento.* Rio de Janeiro: Contraponto.

BASTIDE, Roger. 1965. La pensé obscure et Confuse. *Le Monde Non Chrétien*, n° 75-76, pp 137-156.

FERNANDES, Florestan. 1975. "Tendências Teóricas da Moderna Investigação Etnológica no Brasil". *A investigação Etnológica no Brasil e outros ensaios.* Petrópolis: Vozes, pp. 119-190.

LEA, Vanessa R. 2012. *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mẽbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Edusp e Fapesp. 496 pp.

Julio Cezar Melatti
UnB

O livro de Vanessa Lea é o aprimoramento de sua tese de doutorado, defendida no Museu Nacional em 1986. Discussão detalhada de uma etnografia complexa, é apresentada numa bela edição, em grande formato, com mapas, gráficos, tabelas, fotos, desenhos. O texto é de leitura agradável, apesar de aqui e ali se sentir a falta de uma boa revisão gramatical.

O livro está alicerçado em trabalho de campo, que a autora exerceu em muitas etapas, curtas ou longas, num total de quase dois anos, distribuídas de 1978 a 2011, a maior parte antes da elaboração de sua tese, como se pode constatar na tabela que constitui o Apêndice 2.

O povo focalizado são os *Mẽbêngôkre*, ou seja, os caiapós, mas a pesquisa de campo incidiu sobretudo no seu ramo ocidental, na margem esquerda do rio Xingu, os *Mẽkrãgnõti*, mais precisamente o sub-ramo meridional destes últimos, os *Mẽtyktire*, que vivem no extremo norte do Parque Indígena do Xingu e na Terra Indígena Capoto/Jarina a ele adjacente, no norte do estado de Mato Grosso. Mas a argumentação e a interpretação com base nos dados colhidos se aplicam à totalidade dos *Mẽbêngôkre*, sem dizer do seu interesse para o estudo dos demais jês.

O núcleo de sua pesquisa são os direitos e as prerrogativas das Casas *mẽbêngôkre* sobre nomes pessoais e uma série de bens simbólicos. Por Casa entende a autora o conjunto de pessoas nascidas em habitações contíguas que descendem em linha feminina de uma mulher ancestral. Cada conjunto desses corresponde a uma seção do círculo formado pelas habitações de uma aldeia *mẽbêngôkre*. "Casa" (com inicial maiúscula, para distingui-la de uma edificação ou mesmo de um grupo doméstico) é tradução de "Maison", o nome com que Lévi-Strauss caracterizou, no segundo dos três excursos que encerram seu livro *La Voie des Masques* (1979), uma unidade social decorrente de um compromisso entre distintas linhas de descendência, privilégios, emblemas, propriedades e até mesmo sua própria sede material.

Anuário Antropológico/2011-II, 2012: 263-267

É digno de nota que Lévi-Strauss, apesar de sua experiência pessoal com os bororos (cuja língua se inclui no mesmo tronco que abrange as da família jê) e de ser leitor atento dos trabalhos clássicos de Curt Nimuendaju sobre os canelas, apinajés e xerentes, que são jês como os *Mẽbêngôkre*, não se refere a eles quando discute a sua noção de "Maison", mas sim recorre aos povos indígenas do litoral noroeste da América do Norte e às dinastias da nobreza europeia. Afinal de contas, dada a uxorilocalidade, que faz as mulheres relacionadas por linha uterina se concentrarem espacialmente, a Casa *mẽbêngôkre* mais se assemelha a uma linhagem, quiçá a um clã. Por outro lado, militam em favor da aplicação do termo Casa três características. Uma é a existência de uma sede para essa unidade social, embora não um ponto fixo no espaço geográfico, mas um setor no círculo de habitações que, mesmo quando a aldeia se desloca, não muda sua orientação conforme a rosa dos ventos. Outra é o caráter emblemático de seus direitos sobre nomes pessoais e um certo tipo de riqueza imaterial. A terceira é a relação de algumas delas com personagens e episódios míticos, e mesmo históricos, tais como os indicados no Apêndice 7.

Vanessa Lea, negando-se a usar o termo "periferia" para referir-se ao círculo formado pelas habitações das aldeias *mẽbêngôkre*, e alegando que os homens já receberam muita atenção dos pesquisadores anteriores, que tenderam a tomar as atividades masculinas como a socialidade em si, explica sua atenção nas mulheres como indissociável do seu estudo de um aspecto fundamental da organização social que foi ignorado por aqueles pesquisadores, ou seja, os nomes pessoais e as riquezas imateriais como prerrogativas das Casas (:86-87). Pelo mesmo motivo, evita chamar essas prerrogativas de "patrimônio", dando preferência a "herança" ou "legado" (:132).

Os nomes pessoais em todos os seus aspectos são abordados nos capítulos 5, 6 e 7, a começar por sua origem mitológica, e também a xamânica para alguns deles. Distinguem-se em bonitos, comuns e de brincadeira. Os primeiros são precedidos por um termo classificador (de um total de oito), que pode tomar a forma de epíteto e também se tornar um componente de tecnonímia. O nome autenticamente bonito depende de confirmação ritual, e a pessoa com ele agraciada pode usar certos adornos, que diferem conforme o termo classificador. Os pais que conseguem realizar o rito de confirmação para os filhos crescem em prestígio.

Sejam bonitos ou comuns, os nomes pessoais provêm de parentes mais velhos, vivos ou falecidos. As mulheres têm por epônimos as parentas denominadas *kwatỳj*, termo que inclui, entre outras, a irmã do pai, a mãe do pai, a mãe da mãe; os homens, os *nhênget*, designação do irmão da mãe, do pai da mãe, do

pai do pai e outros mais. Mas a própria mãe ou o próprio pai, e também seus irmãos e primos paralelos de mesmo sexo, não podem transmitir seus próprios nomes a seus filhos. Como resultado da operação desta regra, boa parte dos nomes se transmite diretamente entre pessoas nascidas em Casas distintas. Mas isso é considerado um empréstimo, e tais nomes devem ser devolvidos às Casas de origem nas gerações seguintes pela operação das mesmas regras. Quanto aos nomes de brincadeira, costumam ser autoatribuídos em ocasiões em que os homens estão reunidos, como numa caçada cerimonial, e as mulheres estão na roça, a colher alimentos para os caçadores, quando não raro escolhem um tema sobre o qual os nomes serão inventados. Mas raras são as pessoas que persistem com esses nomes e os passam segundo a referida regra de transmissão; a maioria é esquecida.

Lembrando que eu suponho não haver relação significativa entre as palavras que integram os nomes craôs, argumenta Vanessa Lea que, se tal acontecesse com os *Mẽbêngôkre*, eles não conseguiriam lembrar tantos nomes, porque há poucos que não são inteligíveis (:240). Creio haver aí uma aparente divergência, decorrente do fato de eu ter-me atrapalhado com os sentidos do termo "nome" usado entre nós, ocidentais, ou pelo menos os brasileiros: tanto o nome completo como o primeiro nome, o nome do meio, o sobrenome oriundo da mãe, o sobrenome proveniente do pai são nomes. Assim, chamei de nome o que acreditei ser o nome completo entre os craôs, isto é, todo o conjunto oriundo de um mesmo epônimo, cujos componentes seriam indissociáveis, apesar da provável falta de relação significativa entre si. Desse conjunto receberia o nominado apenas poucos nomes integrantes (que chamei de palavras), mas com direito a todos quando o epônimo morresse.

Como um craô pode receber conjuntos de mais de um epônimo, pode também separá-los, transmitindo-os a parentes distintos. Assim o nome (completo) sempre se recompõe. Levando em conta esta explicação, creio que Vanessa Lea concorda comigo ao dizer, no que se refere aos *Mẽbêngôkre*: "Os nomes de uma pessoa não fazem sentido ao serem somados" (:272). Como "ninguém transmite todos os seus nomes a uma única pessoa, mas divide seus nomes entre vários nominados" (:222-223), suponho que esses nomes não voltem todos necessariamente a se juntar numa só pessoa em gerações subsequentes, embora sempre retornem à mesma Casa. No que tange aos craôs, não creio ter dito a última palavra sobre seus nomes, pois nem sempre os tomei do próprio nominado ou do próprio nomeador ou epônimo, anotando-os de quem se dispunha a informar-me, mesmo os de outrem. Não tive o afinco, o cuidado e a persistência de Vanessa Lea.

De modo igualmente aplicado, nos capítulos 8 e 9 a autora apresenta e comenta os *nekretx* que constituem propriedade de cada Casa. Os *nekretx* são bens imateriais, prerrogativas sobre papéis rituais, cânticos, adornos, xerimbabos de certas espécies, privilégio de consumir determinadas partes do corpo de alguns animais de caça, e inúmeros outros. Admite-se a concessão do usufruto de alguns deles a membros de outras Casas, mas têm de ser devolvidos. Tal como os nomes pessoais, constituem prerrogativa de cada Casa, um direito que é exercido por um ou alguns de seus membros; são passados de seus detentores mais velhos para os mais jovens.

Entretanto, nomes e *nekretx* não se transmitem juntos. Algumas dessas regalias são gozadas pelos homens, como o consumo da carne de certa parte da anta, que tem seu corpo setorizado, cada qual destinado a uma Casa distinta, como mostra a interessante figura 45 (:347). Outras são das mulheres, como a criação de xerimbabos, filhotes de animais abatidos na caça, detendo cada Casa a prerrogativa sobre uma ou mais espécies. Assim, filhotes de onça só podem ser criados numa determinada Casa, mas os adornos e as armas feitos de ossos, dentes ou couro de diferentes espécies de onça constituem *nekretx* de Casas distintas. Até mesmo certos objetos de origem não indígena podem ser *nekretx*, como o gorro vermelho tirado do primeiro seringueiro morto por um *mẽbêngôkre*, de que é exemplo o que está na cabeça do bebê da foto da capa do livro.

O capítulo 4, sobre a terminologia do parentesco, apresenta com detalhes os termos de referência, os vocativos, os triádicos (usados como alusão a um parente a quem o interlocutor também está relacionado), como combiná-los aos nomes pessoais e em que circunstâncias se deve optar por uns ou por outros. Examina também o seu uso no choro ritual das mulheres e nos cantos e discursos dos chefes, com a sugestiva observação de que o choro feminino é o equivalente da oratória masculina (:184). Temas como amizade formalizada ou escolha matrimonial são omitidos, a não ser a observação de que a mulher idealmente escolhe um de seus amigos formais, de geração mais nova que a sua, para se casar com sua filha (:193). Mas, no Posfácio, Vanessa Lea volta de modo breve ao tema (:412), lembrando que, no caso dos *Mẽbêngôkre*, um ciclo matrimonial só pode se fechar depois de serem eliminados os laços de proximidade de parentesco, ou seja, depois de nomes e *nekretx* serem devolvidos pela Casa que os retinha àquela que os emprestou, permitindo assim que novas uniões matrimoniais se repitam entre elas.

A operação da amizade formal nesse ciclo recebe mais atenção no capítulo "Casa-se do Outro Lado", que Vanessa Lea escreveu para o volume *Antropologia do Parentesco*, organizado por Eduardo Viveiros de Castro (1995:321-359). Nele,

elabora um modelo em que os casamentos se fazem simultaneamente entre matrilinhas, constituídas pelas Casas, e entre patrilinhas, formadas pela herança das relações de amizade formalizada de pai para filhos e filhas, num entrosamento bastante complexo.

No capítulo 1 é de grande interesse a crítica que faz às contribuições de etnólogos que estiveram anteriormente com os *Mẽbêngôkre*, com os outros jês ou com os bororos, uma discussão continuada no capítulo 10, com a procura de tudo o que, nesses outros exemplos de organização social, possa se assemelhar às prerrogativas das Casas *mẽbêngôkre* sobre nomes pessoais e *nekretx*.

"Pessoas partíveis", expressão que figura no título do livro, não estava no da tese que lhe deu origem. Ela decorre, sem dúvida, da influência da renomada obra de Marilyn Strathern, *The Gender of the Gift*, publicada em 1988, dois anos depois da defesa da tese. Vanessa Lea dedica todo o Posfácio à atenção dada à obra desta autora que, entre outras sugestões, induziu-a a tomar a pessoa *mẽbêngôkre* como um compósito de relações. Mais do que a circulação de nomes e *nekretx*, reconhece que é preciso focalizar as relações entre as pessoas envolvidas no processo de transmissão.

Enfim, trata-se de uma excelente contribuição ao conhecimento dos *Mẽbêngôkre* e um provocativo estímulo a ser aprofundado na pesquisa dos outros jês o estudo daqueles saberes, valores e habilitações de que as mulheres são detentoras e guardiães, e constituintes do centro de um sistema sociocosmológico.